



**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES
ACATLÁN**

Itechcopa nahuatlahtolzazanilli. Un estudio histórico de los cuentos
nahuas en el siglo XX

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADO EN HISTORIA

PRESENTA

Miguel Ángel Hernández Gallegos

Asesor: Mtro. Daniel Altbach Pérez

Octubre 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

A mis hijas, Wadhi y Silvana; que con cariño y esperanza he aprendido a ser un ejemplo para ustedes, son el motor de mi vida y mis acciones; todo lo que hago es buscando ser un mejor padre. Que este trabajo y lo que nos falta por recorrer les sirva de ejemplo y meta a superar. Las amo profundamente

A mi esposa, Irene lo logré, quiero ser parte de tu vida y este trabajo es la muestra de que cada palabra escrita es gracias a tu paciencia y comprensión; gracias por ser mi compañera con la que siempre quiero estar. Recuerda que a partir de hoy sólo podemos mirar hacia adelante, pero juntos. Te amo.

A mis padres, Miguel Ángel y María Guadalupe; que con disciplina y trabajo me enseñaron que nada es fácil, que los obstáculos se superan uno a uno y que sólo el esfuerzo es el camino del éxito. Por nunca perder la ilusión de tener un hijo profesionalista. Gracias.

A mi hermano, Mauricio; que siempre estuvo ahí para escucharme y guiarme en la vida. Guardo especialmente todas las aventuras que pasamos juntos.

A mi asesor, Daniel; que siempre buscó la forma de hacerme entrar en razón con este tema, y que contestó cada duda y se tomó el tiempo de discutir mis necesidades. Gracias por tu paciencia y profesionalismo.

A mi casa de estudios y todos los que apoyaron en mi formación. La UNAM y sus docentes, que siempre tuvieron vocación de enseñarme, cada día en la Máxima Casa de Estudios se resume en este trabajo, llevaré con cariño y orgullo el haber estudiado en la Universidad Nacional Autónoma de México.

A Palabra de Clío A.C. que creyó en este proyecto becándome en el último tramo de este trabajo.

Índice

Introducción	1
El cuento como problema histórico	12
El cuento indígena y su relación con la narración	14
El cuento indígena como historia y como mito	19
El cuento como manifestación susceptible al estudio de la historia.	24
El camino de la comprensión: la tradición y su conservación	28
El camino de la comprensión: los “voces” en el cuento	31
Para estudiar cuentos necesitamos “al indio” y a “los otros”	35
El indio en el contexto novohispano	36
El indio como proyecto de nación	39
El indígena antes y después de la Revolución	41
Las formas del indigenismo posrevolucionario	44
El indigenismo de mitad del siglo XX	52
El cambio semiótico y el indigenismo neoliberal	57
Separemos los cuentos. Revisión de los recopiladores e investigadores	63
Recopilar para conservar: los cuentos como piezas de museo	65
Los estudios propiamente dichos. Los giros y la cultura en el cuento náhuatl	71
El cuento en el contexto neoliberal. Resistencia narrativa cultural	74
Los cuentos nahuas como muestra de elementos culturales, una propuesta desde la historia	78
Los elementos culturales indígenas a través de la tradición cuentística	80
Las posibles codificaciones en torno a los cuentos nahuas	84
De la política en los cuentos nahuas	85
De la economía en los cuentos nahuas	88
De la religión en los cuentos nahuas	90
El <i>tecuaní</i> como muestra del estudio histórico y cuentístico	94
La figura del <i>tecuaní</i> en el contexto mesoamericano	96
Aparece el <i>tecuaní</i> , comer en las referencias novohispanas.	98
Devorar y engañar. El <i>tecuaní</i> en los primeros años del siglo XX	100

Comprendiendo a la fiera. Cambios y continuidades del <i>tecuani</i>	115
Devoradores de las últimas décadas	124
Conclusiones	129
Bibliografías	134

Introducción

Y todos los indios entendidos, si fueran preguntados, afirmarían que este lenguaje es propio de sus antepasados, y obras que ellos hacían
Bernardino de Sahagún, Historia general de las cosas de Nueva España, Prólogo al libro VI

Si hay algo evidente es que un plan cualquiera que sea digno de ese nombre ha de haber sido trazado con vistas al desenlace antes que la pluma ataque al papel
Edgar Allan Poe, "Método de composición"

El relato para tener un sentido, debe tener todo un significado y por esto se presenta como una estructura semántica simple. se sitúa en dos isotopías que a la vez da lugar a dos lecturas, una a nivel discursiva y la otra a nivel estructural
A. J. Greimas, "Elementos para una teoría de la interpretación del relato mítico"

En mi tierna infancia llegó a mis manos las *Narraciones extraordinarias* de Edgar Allan Poe que, como es sabido, corresponden a un compendio de los más icónicos cuentos del autor el cual, iba sin duda a marcar algunas de mis filias, si tuviera que culpar a alguien de mi gusto por los cuentos sería al escritor de Baltimore. Hace ya varios años que ingresé a la licenciatura con la firme convicción de dedicarme al estudio de las culturas antiguas que desde niño habían atrapado mi atención con sus grandes construcciones en Teotihuacán y Cholula. Nunca creí, pues, que mis intereses comenzaran a inclinarse más por el estudio de los grupos indígenas del México independiente que por los pobladores anteriores a 1521. Este trabajo busca apoyar sobre la manera en la que pensamos a los indios, además intenta demostrar que las formas en las que se han hecho los estudios culturales se pueden ampliar a otros campos como los cuentos indígenas.

Al principio de esta investigación, tuve la oportunidad de revisar algunos textos, éstos llevaban por título "Cuentos indígenas"; a la par de ello, leía el trabajo de Robert Darnton "Los campesinos cuentan cuentos: el significado de Mamá Oca", mismo que viene en su emblemático libro, *La gran matanza de gatos y otros episodios de la historia de la cultura francesa*; de esa manera nació la intención de plantear un estudio de historia sobre los cuentos nahuas. Darnton, usando los cuentos del Antiguo Régimen francés, como son Caperucita roja o Pulgarcito, muestra que estas expresiones culturales y narrativas son resultado de un reflejo de la realidad que vivían los campesinos y que en algún momento hubo una apropiación de estas manifestaciones culturales a través de ediciones de estos textos en otras esferas y con

adaptaciones, así podemos estudiar las distintas versiones de un mismo cuento para, según sea el caso, comprender a través de sus cambios los momentos de la repetición del cuento¹. Al principio de esta investigación, parecía que sólo se trataba de cambiar el modelo propuesto por Darnton al caso de la expresión cultural indígena mexicana, al final, terminó por complicarse exponencialmente; ello a consecuencia, de que los llamados cuentos nahuas no existían en sí mismos, por lo tanto tenemos primero que comprender entonces, qué eran los textos que eran nombrados así.

Definir cuento indígena será complicado por el momento pensemos sólo en los cuentos, éste es un género literario difícil de precisar; por ello, no pretendo limitarme a plantear características en torno a la narrativa, sino cuál fue su desarrollo desde el indigenismo mexicano y cómo estos cuentos pueden representar una fuente para el conocimiento de la cultura indígena nahua contemporánea. La definición de un género, dice Ducrot y Todorov, debe hacerse a partir de las características estructurales y no a partir de sus nombres;² el cuento es una sucesión de hechos lógicos donde inciden poca cantidad de personajes escritos en prosa. Nuestra sencilla definición ya empieza a complicar nuestro estudio, y es que ya es difícil definir la lógica de la sucesión de hechos, la prosa y cuándo podemos hablar de pocos personajes. El cuento es una expresión prosaica de elementos idealistas con estructuras optativas, o por lo menos así lo comprende Andrés Jolles³, esta apertura del espectro literario permite abrir los campos de estudio de los cuentos, dicha apertura nos permite decir que los cuentos indígenas no existen como cosas dadas, más bien son resultado de construcciones basadas en la estructura de la narración y no tanto en el valor simbólico, contrariamente a ello, nosotros buscaremos en las siguientes líneas ese contenido simbólico.

Al decir que los cuentos indígenas no existen en sí mismos me refiero a que estas expresiones de la narrativa indígena son resultado de una creación sobre los pueblos indios de México. Pero, si las publicaciones llamaron “cuentos” a una serie de trabajos que empezaron a aparecer durante el siglo XX, tuvieron pues una razón aquellos que trabajaron

¹ Robert Darnton, *La gran matanza de gatos y otros episodios de la historia de la cultura Francesa*, (trad. Carlos Valdés), México, FCE, 2013, pp. 19-22.

² Oswald Ducrot y Tzvetan Todorov, *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1998, p. 178.

³ *Ibidem*, pp. 183-184.

y publicaron. Consecuentemente, nos enfrentamos a un gran dilema ¿Por qué llamar entonces a estos textos “cuentos”? ¿Quiénes los hicieron y con qué finalidad? De tal manera, nos encontramos ante el análisis de una expresión cultural así como a la apropiación sobre de ésta; o lo que es lo mismo, debemos primero estudiar al cuento como un objeto de la historia, un objeto cultural cambiante y estructurante de una sociedad, que sin duda puede contener elementos sobre la sociedad que crea las narraciones, (siguiendo así la idea de Robert Darnton) pero no por eso, significa que no tengan una intencionalidad específica, principalmente, porque estos textos fueron publicados por hombres que buscaban registrar una forma de expresión indígena. Al final, un proyecto de aplicación metodológica concluyó en todo un planteamiento distinto sobre las particularidades de los cuentos nahuas, pero no por ello, desistiremos del análisis; mejor busquemos comprender a los llamados cuentos nahuas desde su especificidad.

Las publicaciones de cuentos fueron hechas por una serie de estudiosos a los que llamaremos recopiladores,⁴ mismos que fueron parte pues, de un proyecto indigenista específico en el siglo XX. Son varios los libros y artículos que publicaron cuentos indígenas, algunos trabajos se lograron con el apoyo del extinto Instituto Nacional Indigenista (INI), otros a raíz de los estudios en Estados Unidos, en *Journal of the American Folklore* y en el caso de México algunos por el Fondo de Cultura Económica y la Universidad Nacional Autónoma de México, a través de proyectos como el Seminario de Cultura Náhuatl, y otros menos a través de proyectos independientes. Las fuentes en las que nos apoyaremos para nuestro estudio salen, en su mayoría, de estas instituciones; formando un *corpus*⁵ que más adelante describiremos de manera más detallada.

Como podemos notar hay varios elementos que debemos de definir para que nuestras atenciones a lo largo del trabajo no se detengan en la definición de ideas y premisas. Ya que hemos hablado sucintamente del cuento, es necesario hablar de un tópico en este trabajo: los cuentos indígenas, pero ¿qué es “lo indígena”? ¿Es lo mismo que “lo indio”? Para contestar

⁴ Según la Real Academia de la Lengua Española (RAE) recopilar significa: “Juntar en compendio, recoger o unir diversas cosas, especialmente escritos literarios”. De tal manera que llamaremos recopiladores a todo aquél que haya trabajado y publicado trabajos de unión literaria de cuentos que tengan que ver con los grupos indígenas.

⁵ Designaremos *corpus*, como un conjunto cerrado y definido por palabras, conceptos e ideas específicas que se construyen semánticamente de manera más o menos arbitraria.

pienso, hablemos primero del momento en que se da la aparición del indio. Cuando en 1492 el navegante genovés llegó a unas islas, comenzó un proceso complejo de nombramiento de los habitantes de aquellas tierras descubiertas, Cristóbal Colón nombró “indios” a éstos convencido de haber logrado su objetivo de llegar a las Indias. Raúl Alcides Rissner sostiene que:

[...] el vocablo indio para designar una categoría que tiene poco o nada que ver con el espacio geográfico que ocupa, y si mucha relación con la función política, económica e ideológica que desempeña el indígena. Entonces podemos decir que el indio no entra en la historia del pensamiento ideológico español desde el momento mismo de la conquista que produce la colonización, sino hasta una etapa inmediatamente posterior a dicho contacto, etapa durante la cual se consolida la colonización y se inicia el establecimiento de los primeros sistemas de producción económica y a la vez los sistemas políticos e ideológicos que habrán de regir las relaciones entre españoles e indios.⁶

Siguiendo el trabajo de Alcides Reissner, éste sostiene que también se usó otra palabra para nombrar a los habitantes del Nuevo Continente: naturales; y que el tránsito de indio a indígena se dio durante el proceso de independencia,⁷ ello a consecuencia de que la relación entre los indios y los criollos cambió, causada principalmente por la disputa de tierras comunales y la nueva política implantada por los gobiernos liberales y a favor de la instauración de sistemas productivos de particulares. Así se comenzó a usar en términos iguales indio e indígena, sin embargo, hacia las primeras décadas del siglo XX, la Revolución Mexicana y el discurso creado por el Estado alrededor de ésta, empezó a usar la figura del pasado indígena como cohesionador de la identidad de la nación insertándose en lo más hondo del pensamiento mexicano.⁸

La relación que se estableció entre el indio y el no indio es muy clara; misma que tiene como característica ser opuesta entre los elementos que la conforman; es decir existe una diada compuesta por el “colonizado” y el “colonizador”; esta relación implica a la vez una condición de poder y sublevación de una clase a otra.⁹ Dicha condición política y el uso

⁶ Raúl Alcides Reissner, *El indio en los diccionarios: exégesis léxica de un estereotipo*, México, INI, 1983, p. 20.

⁷ *Ibidem*, p. 23.

⁸ *Ibidem*, p. 24.

⁹ Guillermo Bonfil Batalla, “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial” en *Anales de Antropología*, México, UNAM-IIA, vol. 9, 1972, pp. 110-113. Recuperado en http://www.ciesas.edu.mx/publicaciones/claricos/articulos/bonfil_indio.pdf del 23 de marzo de 2017.

del discurso desde el poder que se dio posterior a la Revolución, significó pues el surgimiento de una política hacia el indio, a ésta se le denomina indigenismo, podemos decir que:

La palabra indigenismo nos remite, en la práctica cotidiana, a la acción que se realiza hacia los diferentes grupos étnicos que habitan el país. Esta acción puede ser pensada en términos tanto políticos como intelectuales, ambos con su correspondiente práctica. En los dos casos existe siempre el agente que efectúa la acción, el llamado indigenista, que por lo general es el eslabón que se une la acción política, a través de la práctica de la política indigenista.¹⁰

Como vemos, esta acción que se ejerce sobre el indio es la misma relación que realiza el recopilador, es decir, el recopilador es un indigenista. Por ello es que un trabajo como el que aquí se plantea se coloca dentro de un discurso indigenista amplio, desde sus orígenes y el desarrollo político construido; a la vez de que se sostiene como parte de una práctica recurrente del Estado mexicano posrevolucionario, ello como parte de una relación de causalidad. La raíz de la expresión de dominio hace que el indio se muestre sólo a través de los ojos de la persona que buscó comprenderlo, y esa manifestación de comprensión es el cuento indígena. Ciertamente es que la palabra indio carece de relación etimológica con indígena e indigenismo, pero sí mantiene con ambas una fuerte relación, ya que, en nuestro país, la palabra indio es sinónimo de indígena a la vez que indigenismo se refiere a ambos vocablos de forma indistinta.¹¹

Los cuentos indígenas son construcciones dadas en el contexto indigenista, estudiar cómo se dieron estas relaciones y el desarrollo de las mismas es esencial para comprender la idea de la existencia de cuentos indígenas. Las siguientes páginas buscan estudiar a qué se refieren estas narraciones, su desarrollo y aspectos importantes de su estructura; así como los datos que de ellos podemos obtener sobre los grupos indígenas. Así podemos notar que, la idea de cuentos indígenas responde a una categoría de narración que se desarrolló en el siglo XX como parte de un proyecto de hombres y mujeres que buscaban conservar y comprender a los grupos indígenas, en esa lógica, podemos decir que los cuentos indígenas son resultado de un proyecto nacionalista. Ello a consecuencia de la relación del uso del indio en la construcción de “lo mexicano” en el siglo XX. De esta manera debemos de partir de la idea que los cuentos nahuas no existen como una realidad dada, sino como un constructo para la

¹⁰ Alcides, *op. cit.*, p. 31.

¹¹ *Ibidem*, p. 39.

historia nacionalista, soportada en un pasado glorioso del indígena; son pues resultado, ya de un proyecto mexicano, ya de una forma de expresión que busca entender al indio, o ya como una referencia para analizar a estas expresiones.

Esta investigación problematizará en torno a los cuentos indígenas tanto como un objeto histórico para comprender sobre la producción y su desarrollo y, como una fuente del conocimiento sobre los grupos indígenas del siglo XX:¹² consecuentemente, el presente trabajo está pensado en dos bloques, uno que estudie a los cuentos como objeto (es decir el desarrollo y las relaciones existentes entre el Estado y la narración recopilada) y cómo fuente de la cultura indígena (aunque no por ello, no exista una estrecha relación con el contexto del recopilador). El estudio de los cuentos nahuas puede mostrar tanto las implicaciones del Estado en las estructuras de lo que sobre el indio se piensa a través de la expresión de cuentos, al igual que, en menor medida, muestra también algunas referencias sobre la sociedad que estructura a los cuentos indios.

Si pensamos estudiar a los cuentos tanto en su aspecto de objeto histórico, como en torno a los datos que puedan mostrar sobre los grupos indígenas, debemos pues mencionar en general qué se busca sobre el indio en las narraciones recopiladas. Básicamente, podemos decir que los cuentos indígenas contienen cierto grado de evidencia sobre la cosmovisión de los pueblos. Entenderemos a ésta última de la manera más simple, ello nos podrá dar panoramas amplios sobre el Ser del indio, ya que si cerráramos el espectro provocaría que algunas cosas importantes queden fuera; la forma de ver el mundo en su totalidad y en su particular característica de una cultura es la cosmovisión, es total por no excluir elementos y es particular con relación a otras formas de ver el mundo. La cosmovisión del mundo indígena con la llegada de la presencia europea se alteró, generando así lo que llama Alfredo López Austin: tradición mesoamericana; forjada, por un lado, de la alteración simbólica prehispánica con la condiciones de colonización de la vida diaria, misma que comprende la etapa mesoamericana; (de las sociedades agrícolas al fin de la autonomía indígena) y por el

¹² A pesar de que política y etimológicamente no es correcto colocar como sinónimos a “indio” e indígena”, por lo explicado líneas arriba; lo usaré sólo con fines de hacer la lectura más fluida; por ello era necesario hacer las consideraciones sobre estas palabras que tienen gran importancia en nuestro estudio.

otro lado, de las sociedades colonizadas (de la Conquista a nuestros días). En palabras de López Austin:

La tradición está compuesta por elementos que van transformándose con el paso del tiempo; pero se caracteriza por producir una concatenación que es vertebrada por un conjunto de elementos fundamentales no sólo por su presencia, sino porque ordenan y dan sentido otros elementos menos importantes del complejo. Las generaciones pertenecientes a una misma tradición no pueden compartir la totalidad de los atributos de una cultura, puesto que la tradición tiene carácter histórico, y es, por tanto, mutable; pero comparten tantos atributos con sus generaciones antecedentes y subsecuentes que pueden identificarse como eslabones culturales de una secuencia histórica.¹³

Los cuentos indígenas tienen como característica de ser, no sólo construcciones del discurso indigenista, a la vez, pueden contener aspectos de la tradición mesoamericana específica o desarrollada por una etnia en particular. De ahí la complejidad de este trabajo, para comprender qué nos dicen los cuentos debemos primero entender las formas de su desarrollo y las intencionalidades cubiertas y evidentes en los trabajos que nacen siendo indigenistas pero que, como ya vimos pueden contener datos importantes. Estos cuentos indígenas son parte de una expresión literaria, no encasillando en la idea de las letras sino en una concepción del arte del lenguaje, ello no impide que no podamos señalar la existencia de elementos que a los historiadores nos permitan conocer de una expresión cultural dada específicamente en un tiempo y un espacio.

El análisis de los cuentos en general ha sido un tema poco tratado por los historiadores y más en el caso de los estudios en México, a pesar de que puede representar uno de los más vastos acervos para comprender los elementos constituyentes de los grupos indígenas contemporáneos, gracias a las temáticas tan variadas que manejan en torno a su religión, sus creencias, sus tradiciones, su organización y un largo etcétera. En los últimos años se han abierto las posibilidades en torno al uso de otras fuentes históricas tomando importancia el desarrollo de investigaciones que forman parte de una nueva historia cultural, lo cual, me permite pensar que el estudio de los cuentos nahuas es una vía posible de investigación a pesar que, han sido pocos los trabajos en torno a ello y aquellos que han intentado hacer, lo han realizado desde otras disciplinas y no desde la historia.

¹³ Alfredo López Austin, “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana” en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coord.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, 2001, FCE y CONACULTA, p. 51

El valor de este trabajo radica pues, en que este análisis logre comprender la relación que existe entre las expresiones culturales en sí de los indios y cómo éstas son usadas por el Estado y por el discurso nacionalista mexicano a lo largo del siglo XX principalmente. El nacionalismo mexicano forjado sobre estructuras indígenas es fundamental para entender las intenciones de publicar cuentos, es decir, el recopilador de cuentos, es en esencia, el instrumento del Estado para entablar estas relaciones con los indígenas. Por ello debemos comprender varios aspectos sobre esta esencialidad, como son las estructuras ideológicas que sostienen el accionar del recopilador y, a la vez, lo necesario para su análisis histórico. Pero, ¿es todo lo que podemos hacer en el estudio de los cuentos indígenas? No. De hecho, también podemos comprender algunas formas de expresiones culturales de la sociedad y la cultura indígena, pero primero es necesario que comprendamos la idea primera, ya que sin ésta terminaremos por hacer análisis poco sostenibles e inocentes.

Pienso que el camino lo hemos trazado, bajo las siguientes premisas: primera, los cuentos indígenas no existen en sí mismos sino que son una serie de construcciones; segunda, esta construcción la ha hecho el recopilador a través del tiempo y ha ido cambiando dependiendo del contexto; tercera, el término indio e indígena también son construcciones y éstos entablan una relación política con el indigenismo y por lo tanto, la actividad del recopilador es en esencia una relación política; cuarta, esta relación siempre ha sido de dominación y subordinación del grupo indígena; quinta, como los cuentos son sacados de la sociedad indígena reflejan grados de su tradición cultural y eso se puede estudiar, no sin olvidar que existe la relación de indígena y el agente indigenista, manifestándose en una literatura.

Bajo lo antes dicho, el problema principal de este trabajo lo platearemos en los siguientes términos: ¿Cuál es la relación existente entre las recopilaciones de cuentos nahuas y el discurso nacionalista? Una vez que hayamos comprendido eso entonces podremos ver el siguiente punto: ¿cómo se puede estudiar históricamente al cuento? Y ya por último nos preguntaremos ¿cómo podemos estudiar las pocas referencias culturales sobre los indios contenidos en los cuentos indígenas? De esta manera pensamos, que podremos comprender al cuento nahua tanto como objeto del estudio histórico y como fuente del estudio cultural indígena.

Los cuentos nahuas son quizá una de las más puras muestras sobre la forma de pensamiento indígena y su evolución que, cifrados en narrativas transmitidas por la tradición oral, fueron recogidas por recopiladores miembros de una tradición indigenista.¹⁴ La historia puede estudiar los cuentos a través de pensar los cuentos nahuas como expresiones de un tiempo y espacio culturalmente determinado que se encuentra codificado como una manifestación de la sociedad. Estas muestras se presentan en tintes diluidos por las culturas que conviven en los textos: una cultura occidental y una indígena. En el caso de lo occidental es lo primero que debemos revisar en este trabajo, ya que sólo con consideraciones sobre los indios expresados por el poder político y constitutivo del nacionalismo mexicano y como parte del proyecto mexicano, podremos realizar un buen análisis. Sin embargo, no por ello sólo estudiaremos esa relación sino también revisaremos algunas muestras de la cultura indígena.

Pero no sólo necesitamos a Darnton, sino que también mencionaremos algunas propuestas de los estudios formalistas de Vladimir Propp y Claude Levi-Strauss. Otro de los trabajos fundamentales es la aportación del historiador inglés Eric Hobsbawm, en su texto conocido como “La invención de la tradición”. Hobsbawm plantea que las expresiones culturales que implican acciones de transmisión como lo son las tradiciones, son resultado de la historia y de la creación de elementos que acompañan a la tradición misma. Si trasladamos esa idea a nuestro planteamiento podremos ver que los cuentos desde la perspectiva de los recopiladores son resultado de una invención y, a la vez, usados con fines políticos. Esa relación política es clara en las condiciones de dominación que se ejerce sobre el indio, dando pues cabida a decir que la tradición indigenista y todo lo que ésta produce es una invención y que, por lo tanto podemos estudiarla históricamente desde su desarrollo hasta comprender la forma en la que se consolidó dentro del ideario mexicano. Algunas manifestaciones las podemos ver en la literatura sobre temas indígenas como *Balún Canan* de Rosario Castellanos, texto en el que podemos resaltar no sólo las condiciones sino que a la vez repetimos el ideario del indio sumiso a la condición que le tocó vivir.

¹⁴ El indigenismo es un proceso que se fue gestando, por lo tanto se ha ido transmitiendo y en función de ello, podemos hablar de una tradición indigenista, o lo que es lo mismo, es la actividad de aprendizaje y enseñanza de los constructos ideológicos sobre el indio que se han dado en los distintos momentos de la historia de México.

Si los cuentos presentan dos formas de entender el mundo, una occidental y otra indígena que, podemos pues retomar la idea de las voces que Mijail Bajtin plantea en su trabajo *Problemas a la poética Dostoievski*. Bajtin nos dice que es posible que una narración contenga dos enunciantes, ya que todo enunciante es único e irreplicable, así cuando un narrador cuenta un cuento se expresa con ciertas características y cuando el recopilador lo coloca alfabéticamente, éste simple hecho ya indica alteraciones culturales. Así el hecho de la escritura podremos analizarla con aportaciones de autores como Walter Ong y Carlo Severi; mismos que trabajaron la complejidad de la transmisión del habla a la acción de escribir. Con ello, no significa que los cuentos sean dialógicos sino que en su decir conviven dos culturas poco separadas por la labor del recopilador de la que no podemos desprendernos, e incluso si los separáramos, es imposible pensar que lo recopilado sea puramente indígena, y ello a consecuencia de lo hondo que la cultura no indígena se ha incrustado en la cotidianidad de los pueblos.

Todo lo anterior no tendría sentido si no llevamos las consideraciones a las aportaciones de grandes investigadores del indigenismo. Así trabajos de Alfredo López Austin son básicos para hacer comprensiones basadas en textos e ideas anteriores. Así vale la pena revisar cómo se dan las relaciones del indio con otros grupos y cómo se afectan a las culturas entre ambas expresiones. Esa misma relación ya la había estudiado en los años setenta Guillermo Bonfil Batalla, de ellos partiremos.

Esta investigación busca comprender en dos tonos a los cuentos nahuas como objeto de la historia y como fuente del estudio indígena en el siglo XX. Como objeto se tiene la particularidad de que estos textos son usados para la consolidación del proyecto nacional, así debemos revisar autores que trataron de entender al indio. En el primer campo no sólo revisaremos a partir de la teoría sino que necesitamos revisar las formas del indigenismo mexicano con autores como Francisco Pimentel (1864), Luis Molina Enríquez (1908), José Vasconcelos (1925), Manuel Gamio (1911), Alfonso Caso (1931), Samuel Ramos (1934), Octavio Paz (1950), Luis Villoro (1922), Robert Bartra (1987), sólo por mencionar algunos. Para hacer el estudio de los cuentos como fuente de la cultura indígena es necesario hacer una lectura de distintos trabajos de recopiladores. A estos ya podemos señalar como cuentos indígenas como son: K. Theodor Preuss (1912), Franz Boas (1921), Pablo González

Casanova (1936), Robert Barlow (1961), Karen Dakin (1975), Lourdes Arizpe (1976), Fernando Horcasitas (1979), Julieta Campos (1981), hasta, Pilar Máynez (2006), Miguel Rodríguez (1995) y Fabio Morábito (2016).

Este trabajo está formado por dos grandes grupos: el primero que estudia al cuento como objeto de la historia, el capítulo uno busca comprender cómo la historia puede estudiar a los cuentos bajo una propuesta teórica completa y compleja, que aunque no crea un modelo sí hace una serie de consideraciones fundamentales. El segundo capítulo hace un estudio en torno al indigenismo y cómo éste influencia en los cuentos nahuas desde distintas formas a partir de los primeros años del contacto cultural en el siglo XVI, y cómo se expresa el indigenismo tras el movimiento de Revolución en nuestro país. El capítulo tres hace un estudio en torno a comprender el desarrollo historiográfico de los cuentos nahuas.

El segundo punto es estudiar a los cuentos nahuas como fuente de la comprensión de la sociedad y la cultura indígena, así el capítulo cuatro estudia la forma en la que los elementos históricos y culturales se muestran en los cuentos nahuas, a la par que se hacen algunas muestras del estudio de los cuentos desde la perspectiva propuesta; por último pero no menos importante, el quinto capítulo hace un estudio bajo los lineamientos que lo anteceden sobre una figura que parece en los cuentos nahuas: el devorador. Este último se refiere a un ente que forma parte de las creencias indígenas que he podido rastrear desde los primeros años de conquista, hasta en las expresiones más cercanas, el estudio de su desarrollo y cambio desde tiempos prehispánicos nos permitirá mostrar la forma en la que una idea se ha ido alterando en condiciones específicas a la vez que otros rasgos se mantiene, en cualquier caso es la muestra de un estudio bajo las condiciones propuestas por este trabajo.

Capítulo 1. El cuento como problema histórico

El estudio del cuento [...] es una verdadera ciencia que tiene su propio objeto, sus métodos, sus objetivos, sus investigadores especializados
Paul Delarue, "Prefacio" en El cuento folklórico

Lejos de lo que pueda parecer, leer no es un acto evidente, no es una mera decodificación de instrucciones insertas en el texto y que su destino captaría evidentemente
Justo Serna y Anacleto Pons, La historia cultural. Autores, obras y lugares

"Para enseñar a hablar castilla, el Gobierno nombró doce maestros para los parajes de mi pueblo [...] A los tres años se acabó la campaña, y nos quitaron a todos el cargo; ahora, la gente que quiere aprender castilla compra 'aceite guapo' en las boticas de San Cristóbal, porque dicen que es bueno para aprender a hablar"
Ricardo Pozas, Juan Pérez Jolote

Los cuentos indígenas son construcciones dadas por el desarrollo indigenista de los recopiladores, por ello es importante comenzar a definir tanto "cuento" como "indígena". El cuento es un término de la literatura occidental que denota una narración corta real o ficticia, con pocos personajes y que posee como estructura general: inicio, desarrollo, clímax, desenlace¹⁵. Mientras que lo indígena lo pensamos como la consecuencia referenciada sobre la homogeneidad étnica creada por los colonizadores con la intención de forjar relaciones de poder sobre los colonizados y de lo que de esta relación deriva¹⁶, es decir, hablar del indio es igual que hablar del "colonizado" además debemos aclarar que el primero existe sólo en función del segundo, existe sólo en función del "colonizador".

Al denominar "cuento" a la narración tradicional que el recopilador encontró en una comunidad indígena, éste está dentro de un proceso de apropiación, mismo que es característico de las actividades indigenistas; como ha sucedido en el caso del uso del discurso nacionalista a través del mito del "Quinto Sol" o de la fundación de Tenochtitlán con la señal de Huitzilopochtli, que hoy es el Escudo Nacional. El recopilador se apropia de la narración y la coloca dentro de su propia lógica de sentido y bajo sus dinámicas específicas del momento histórico que le toca vivir a él específicamente.¹⁷ Para Bonfil Batalla, las

¹⁵ Gerardo Piña-Rosales, "El cuento. Anatomía de un género literario" Recuperado en [http://www.asale.org/sites/default/files/Discurso El CUENTO ANATOMIA DE UN GENERO LITERARIO.pdf](http://www.asale.org/sites/default/files/Discurso%20El%20CUENTO%20ANATOMIA%20DE%20UN%20GENERO%20LITERARIO.pdf) del 15 de octubre del 2016.

¹⁶ Bonfil Batalla, *op. cit.* 105-107.

¹⁷ O como menciona Michel de Certeau, el autor está determinado por su lugar de enunciación. Cada texto no sólo está constituido sobre las condiciones propias del autor, sino que es determinante conocer los elementos

decisiones que se toman sobre la cultura indígena son esencialmente políticas, consecuentemente los elementos que conforman la cultura y que son propios de los indios, terminan por ser dominados por las decisiones de los no indios (españoles, criollos o ciudadanos mexicanos) así se da lo que Bonfil llama cultura enajenada.¹⁸

Para este trabajo, pretendemos hacer un estudio de un caso específico de cuentos indígenas: los nahuas y la construcción nacionalista en torno al indio que emana del estudio del propio cuento. Lo náhuatl lo podemos diferenciar en dos grados: la lengua y la etnia. Lengua es el referente por antonomasia para la determinación de “lo indio”;¹⁹ por otro lado, los nahuas como grupo étnico comparten una serie de elementos determinados y determinantes de su cultura específica que se manifiestan en: aspectos de organización socio-económica, cultural, y de comunicación; lo cual, nos lleva a pensar que los cuentos nahuas, son apenas una de las muchas manifestaciones que son específicos de ellos. Además, estas narraciones presentan codificaciones sobre su vida como etnia, ya que al final las narraciones, como cualquier otra forma de cultura, son estructuradas por ellos mismos a la vez que son estructurantes de sí como etnia. Dicho de otra manera, la cultura indígena se manifiesta de muchas maneras, y la narración de historias son parte de esa cultura, éstas fueron registradas y así se les llamaron cuentos, sin embargo, los cuentos son reflejo de quien los narra, es decir de los nahuas como etnia y como compartidores de rasgos culturales. La conservación de estas narraciones y su eventual registro recopilatorio, son resultado de una tradición de contar “lo que mis antepasados contaban”, son pues parte de un proceso de reproducción, a nosotros nos han llegado como parte de un proceso de apropiación cultural.

externos que están golpeando intelectualmente al hombre que escribe para así poder enunciar un mejor análisis historiográfico; de ahí la importancia de que antes de estudiar al cuento indígena, conozcamos pues a los hombres que recopilaron y cómo fue cambiando su realidad. Cf Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, (trad. Jorge López Moctezuma), México. UIA, 2006, p. 67-71.

¹⁸ Guillermo Bonfil Batalla, “La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos” Recuperado en <http://ciesas.edu.mx/Publicaciones/Clasicos/articulos/TeoriadelControl.pdf> del 2 de junio de 2016.

¹⁹ Bonfil Batalla, *op. cit.* “El concepto de indio...”105-107. De la misma manera podemos rescatar dos determinantes más de la condición del indio, el primero lo llamaremos autoadscripción, este criterio subjetivo se determina a través del individuo que se asume como parte de “lo indígena”, y que al mismo tiempo, logra incidir en círculos sociales más grandes; lo que nos lleva al segundo determinante; a éste lo llamaremos concentración territorial, el cual se da en función de la lengua, la cultura y la autoadscripción: a mayor presencia indígena mayor es la condición de etnia en una comunidad.

Dicha reproducción se dio entre las culturas mesoamericanas a través de la oralidad, que fue el camino del resguardo de la memoria colectiva, a la labor de enseñanza se le llama tradición oral y en el caso específico de los cuentos nos referiremos a ésta como tradición cuentística. Cuando se dio la presencia española esta tradición cuentística no desapareció sino que cambió de vehículo de resguardo a la escritura, ello a consecuencia de que la tradición occidental pondera las letras sobre la palabra. El mito del Quinto Sol es un ejemplo de ello, ya que se transmitió desde tiempos prehispánicos, éste se puede notar en distintas referencias iconográficas y en algún momento se hizo el traslado del texto al alfabeto castellano, al mismo tiempo se dio un grado de apropiación del dicha narración para el discurso nacionalista. Pero comencemos a hablar de las complicaciones y consideraciones necesarias para plantear este estudio histórico de los cuentos nahuas.

El cuento indígena y su relación con la narración

Una de las premisas básicas para comenzar el análisis en torno a cómo se han pensado los cuentos indígenas es: que no existe un modelo de cuento indígena universal a consecuencia de la homogeneidad ficticia de “lo indio”. Es decir, que a pesar de los esfuerzos por tratar de definir cómo debe de ser el cuento indígena en general, esta idea no va responder a ninguna posibilidad, por el contrario, va a tener sus propias dinámicas; así nuestra interpretación será sólo parte de una construcción arbitraria con la intención de hacer un estudio de los cuentos nahuas. Consecuentemente, es necesario decir que cuento indígena refiere a una construcción histórica del proceso de cambio de la forma del resguardo de la tradición oral. Este proceso usó como herramienta la etnografía con la intención de conservar y comprender a la etnia, dicho de otro modo es el medio en que lo no indio hace suyo “lo indio”.²⁰

El término cuento se usó pues, para tipificar un tipo de narración, es decir para señalar en términos externos la tradición oral. La utilización de términos occidentales en formas de expresión cultural indígena no es una situación nueva, de hecho ha sido muy común a lo

²⁰ Este binomio lo explica Alfredo López Austin como lo alóctono y lo autóctono y parte del estudio de los procesos de innovación mítica. Para López Austin la innovación es el ajuste que hace el indio como consecuencia de su condición de subordinación, tras recibir una nueva tradición y a la vez el cambio en la tradición propia; este reacomodo se da en función de la presión política que se ejerce sobre el indígena, nunca sucede de manera unilateral. Alfredo López Austin, “Cuando Cristo andaba de milagros: la innovación del mito colonial” en Xavier Noguez y Alfredo López Austin, *De hombres y dioses*, México, El colegio mexiquense, 2da. Edición, 2013, pp. 207-219.

largo de la historia de los estudios indígenas. Autores tan reconocidos como Ángel María Garibay K. escribió su *Historia de la literatura náhuatl* en la cual, presenta uno de los estudios más completos sobre las expresiones de las letras en náhuatl equiparando a dicha lengua con las más importantes del mundo al decir que:

Con alfabeto o sin él, la lengua náhuatl tiene dotes que la capacitan para la expresión literaria propiamente dicha. Aunque es materia de debate lo que constituye la perfección de las lenguas, no puede quedar excluido de su caudal un conjunto de cualidades que muy someramente indico en comparación con la lengua mexicana [entiéndase náhuatl, hecho que ya nos está hablando del peso nacionalista del discurso indígena en los primeros años del siglo XX] como vehículo, ya no sólo de pensamiento, sino de belleza y de elegancia. [...] ²¹

El alumno de Garibay que hoy es considerado como uno de los principales investigadores de la actualidad, Miguel León Portilla, en su *Filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* nos dice que:

Más, conviene recalcar que los aztecas o mexicas, tan afamados por su grandeza militar y económica, no eran los únicos representantes de la cultura náhuatl durante los siglos XV y XVI. Los aztecas habían sometido a su obediencia a pueblos lejanos, de un mar a otro, llegando hasta Chiapas y Guatemala [...]

Todos ellos, a pesar de sus diferencias, eran partícipes de una misma cultura. Estaban en deuda con los creadores de Teotihuacán y de Tula. Por sus obvias semejanzas culturales y por hablar una misma lengua conocida como náhuatl, verdadera *lingua franca* de Mesoamérica, hemos optado por designarlos a todos genéricamente como los nahuas. Así, se hablará aquí del pensamiento, el arte, la educación, la historia y, en una palabra, la cultura náhuatl como existía en las principales ciudades del mundo náhuatl prehispánico de los siglos XV y XVI. ²²

De tal manera que, a lo largo de los estudios mesoamericanos se ha hablado de una danza prehispánica, una música indígena, una guerra precolombina, una religión mesoamericana, una arquitectura mesoamericana, una organización política prehispánica, una economía india, una filosofía náhuatl, una mitología prehispánica, una ciencia mesoamericana, una astronomía indígena, y un largo etcétera. Por lo tanto, podemos señalar que todas aquellas equiparaciones no es que estén incorrectas sino que buscan más bien revelar un fenómeno muy específico que forma parte de las culturas indígenas; es pues, una de las maneras en las cuales podemos hacer investigaciones y modelos explicativos de una

²¹ Ángel María Garibay K., *Historia de la literatura náhuatl* (prólogo de Miguel León-Portilla), México, Porrúa, 3ra. Edición, 2007, pp. 17-18.

²² Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* (prólogo de Ángel María Garibay K.), México, UNAM-IIH, 7ma. Edición, 1993, p. 11.

realidad ajena a la occidental. De la misma manera, cabe mencionar que en el presente estudio usar el término cuento para estudiar a unas narraciones recopiladas en el siglo XX por hombres de ciencia antropológica principalmente, no es un error, simplemente se le coloca un nombre para poder estudiar un fenómeno a la luz de la ciencia occidental, no sin olvidar esta relación entre lo propio y lo ajeno a la situación indígena. Sin embargo, no por ello seremos de la idea de usar la palabra a nivel simplista sino más bien, el uso del término “cuento” obedece a dos puntos: el primero, el respeto a la terminología de los recopiladores que estudiaremos y sobre los cuales se soporta esta investigación; y el segundo punto, para poder tipificar un fenómeno equiparable a la idea de los cuentos occidentales.

Dicho lo anterior vale la pena decir que la Real Academia de la Lengua Española (RAE) dice que el cuento es una “1. m. Narración breve de ficción. 2. m. Relato, generalmente indiscreto. 3. m. Relación, de palabra o por escrito de un suceso falso o de pura invención.”²³ Estas definiciones no completan la complejidad del cuento. Definir cuento es un trabajo que no sólo para los historiadores es complicado, es de hecho, uno de los debates más interesantes entre los mismos literatos, aunque existen cuatro elementos que todo cuento debe tener y que nos pueden ayudar, por el momento: el cuento es una narración corta (que ya es difícil definir “lo corto”), que debe tener pocos personajes (de uno a cinco quizá), que debe estar en prosa, y que es una forma de literatura.²⁴

Si la definición de cuento indígena depende de lo que los recopiladores fueron entendiendo por cuento, y a la vez la definición de cuento no es precisa, entonces debemos ir construyendo las características de este tipo de narrativa. La literatura tiene su base en el uso de las letras para la manifestación de la acción de narrar; así cualquier literatura es ficción y la literatura es narración y por lo tanto un relato que se puede expresar como cuento. Sin embargo, no podemos entender la literatura sólo a la expresión de letras sino que hoy en día la comprensión de ésta está más ligada con el arte (como lo enfatiza Carlos Montemayor).²⁵ Cuento deriva de ‘contar’ en el sentido numérico lo cual, no completa todos los elementos

²³ Real Academia de la Lengua Española (RAE) Recuperado en <http://dle.rae.es/?id=BaQuS05&o=h> del 5 de octubre del 2016.

²⁴ Piña-Rosales, *op. cit.*, p. 3.

²⁵ Carlos Montemayor, “Notas sobre las formas literarias en las lenguas indígenas” en Carlos Montemayor (coord.) *Situación actual y perspectivas de la literatura en lenguas indígenas*, México, CONACULTA, 1993, p. 72.

que están alrededor del género literario sino que, sólo nos habla de una sucesión de hechos o de cosas. Igualmente podemos decir que el cuento es ficticio es decir, que simula una acción que nunca ocurrió, o bien, que moldea la realidad bajo las dinámicas en las que se encuentra el autor creando aspectos optativos en expresiones idealistas de la realidad. El creador de la literatura, cualquier literatura, abstrae de su experiencia un elemento común propio o de otras personas pero nunca se crean por sí solas, así se le da la capacidad de relatar una parte de lo que en realidad sucedió, no con la intención de recrear la realidad sino más bien de formar estructuras lógicas de pensamiento que hagan que el relato o cuento sea atractivo para quien recibe el mensaje.²⁶

Para Enrique Anderson la génesis del cuento se debe a dos corrientes: la histórica y la psicológica. La primera obedece a la sucesión de hechos y la segunda, en el resultado de la creación de un sentimiento de expectativa en torno a los hechos a narrarse.²⁷ Los cuentos pueden tener composiciones míticas, religiosas, simbólicas, psicoanalíticas, antropológicas, ritualistas, etcétera; sin embargo, a pesar de estas especificidades el elemento principal del cuento es la brevedad misma que consigue que los hechos, estructuras y tramas ocurran rápidamente,²⁸ lo que se ajusta perfectamente a la manera de transmisión de las culturas no escriturales como lo fueron los originarios de Mesoamérica, ya que como menciona Carol Fleisher:

Entre las formas de habla especiales descritas en la bibliografía antropológica se cuentan [...] los mitos indios y otras formas orales altamente estructuradas y artificiosas que, por lo común, se encuentran en culturas en las que la literatura escrita es poco importante o inexistente. Estas formas son artificiosas en tanto difieren del habla cotidiana empleada para relacionarse, hacer cosas y charlas con otros, y requieren autoconciencia y pericia de parte de quien las produce [o reproduce].²⁹

Pero continuemos con más explicaciones sobre el relato. Según Gerard Genette, el relato es “[...] la representación de un acontecimiento o de una serie de acontecimientos, reales o ficticios, por medio del lenguaje, y más particularmente del lenguaje escrito.”³⁰ De

²⁶ Enrique Anderson Imbert, *Teoría y técnica del cuento*, Barcelona, Ariel, 4ta edición, 2007, p. 10.

²⁷ *Ibidem*, p. 20.

²⁸ *Ibidem*, p. 23.

²⁹ Carol Fleisher Feldman, “Metalenguaje oral” en David Olson R. y Nancy Torrance, (comp.) *Cultura escrita y oralidad* (trad. Gloria Vitale), Barcelona, Gedisa, 1995, p. 72.

³⁰ Gerard Genette, “Fronteras del relato” Recuperado en <https://textosontologia.files.wordpress.com/2012/09/fronteras-del-relato.pdf> del 19 de agosto del 2016.

tal manera que el planteamiento de un estudio del relato toma proporciones majestuosas, ya que prácticamente una “plática de café” entre dos amigos sobre las vivencias de sus amores más recientes toma la característica de relato, pero hay una serie de peculiaridades que nos pueden ayudar a reducir el espectro del estudio y de esa manera poder tipificar lo que estamos estudiando, antes de llegar a eso podremos hacer una serie de consideraciones adicionales que nos ayuden a completar este esquema que en un primer momento parece tan complejo.

El cuento es un relato, éste último dice Roland Barthes que se soporta en el lenguaje articulado, “ya sea oral o escrito, por la imagen, fija o móvil, por el gesto y por la combinación ordenada de todas estas sustancias; está presente en el mito, la leyenda, la fábula, el cuento, la novela, la epopeya, la historia, la tragedia, el drama, la comedia, la pantomima, el cuadro pintado, el vitral, el cine, las tiras cómicas, las noticias policiales, la conversión.”³¹ Así, vemos que es necesario separar el tipo de relato que vamos a estudiar o de lo contrario terminaremos en un mar de narraciones, ya que: “[...] el relato es una simple repetición fatigosa de acontecimientos, en cuyo caso sólo se puede hablar de ellos remitiéndose al arte; al talento o al genio del relator [...] o bien, posee una paciencia que requiere poder enunciarla; pues hay un abismo entre lo aleatorio más complejo y la combinación.”³²

Es decir, el relato puede ser cualquier sucesión de hechos sin embargo, hay una línea muy delgada que divide a los relatos sin contenido de los que realmente aportan nivel de erudición y es la capacidad artística del enunciante, es decir la creación de literatura en el sentido de arte; creando un discurso que, aunque no es nuestro objeto de estudio, nos interesa en función de la aportación valiosa del mismo y de la tradición oral para el caso de los cuentos nahuas. Así el cuento náhuatl, se parece al mito indígena, ya que ambos son narraciones construidas en función de la erudición que puedan contener. Dicho de otra forma, tanto mito como cuento son construcciones culturales indigenistas que, de manera práctica se separaron para poder estudiar a cada uno en su especificidad; aunque en esencia ambos dependen de la carga cultural que contienen; pero, principalmente, ambos se caracterizan por ser rasgos

³¹ Roland Barthes, “Introducción al análisis estructural de los relatos” en AAVV, *Análisis estructural del relato*, México, Ediciones Coyoacán, 1996, p. 7.

³² *Ibidem*, p. 8.

apropiados por el discurso político que inició desde la designación de conceptos que nombran tanto a uno como a otro.

El cuento indígena como historia y como mito

Hablar de cuento indígena es referirse a una narración que contenga una sucesión de hechos, mismos que se diluyen entre las vivencias y las creencias, es decir como expresión de la cultura indígena (y su consecuente uso indigenista), aportando estructuras de la cultura que narra (la indígena) eso que muchos han llamado mitos y a la vez al hacer la recopilación se dan puentes de comunicación, construcción y uso de la cultura nacionalista. Por lo tanto, parece ser que lo que los recopiladores señalaron como “cuento” se diluye entre mito e historia por sus características de relato sacado de un elemento común y sujeto a cargas simbólicas también comunes.

Según Tatiana Bubnova usando el estudio de Mijail Bajtin sostiene que esta dicotomía se debe de fundir en el campo de la interpretación histórica, ya que las fuentes deben de ser pensadas de manera dialógica ya que, ofrecen un esquema de su implementación formal concebida en términos de la relación de quien ostenta el discurso contra el discurso del otro, ya sea presente o implícito;³³ ello se posiciona como el punto de partida para la convivencia de las culturas tanto la indígena como la no indígena, que como ya mencionamos, es difícil separarla aunque podemos estudiarla desde la construcción discursiva tanto de los elementos que persisten como de los elementos nuevos y que el indigenismo sustenta a través de la labor del recopilador. Complementando a Bubnova, Federico Navarrete sostiene que: “Si los mitos nunca han tenido una definición fija, no debe sorprender que la actitud escéptica ante ellos desde el seno del discurso que se pretende histórico haya cambiado a lo largo del tiempo.”³⁴ Más adelante Navarrete a partir de usar el caso del mito del origen de los mexicas, nos dice que:

[...] la historia de Aztlán se extiende hasta la historiografía nacionalista en los siglos XVIII al XX y la más reciente historia chicana que han seguido considerando ese lugar como una fuente de identidad.

³³ Tatiana Bubnova, “Problemas a la poética de Dostoievsky: ¿Una filosofía de la novela o una novela de la filosofía?” en Mijail M. Bajtin, *Problemas a la poética de Dostoievsky*, (trad.Tatiana Bubnova), México, FCE, 3ra. Edición, 2012, p. 37.

³⁴ Federico Navarrete, “Las fuentes indígenas más allá de la dicotomía entre historia y mito” en *Estudios de cultura náhuatl*, vol. 30, México, UNAM-IIH, 1999, p. 234.

Esto significa, desde luego, que la explicación histórica tampoco es suficiente en sí misma. Si mañana los arqueólogos o los historiadores descubrieran la localización geográfica de Aztlán, este dato no explicaría el significado simbólico que tenía para los mexicanos en México o tiene para los chicanos en Los Ángeles [...]

Me parece que un factor que ha impedido la necesaria cooperación entre los defensores de la explicación histórica y mítica ha sido la brecha entre sus respectivas especialidades académicas. Desde el siglo pasado, [siglo XIX] una de las premisas del etnocentrismo occidental ha sido la contraposición entre la sociedad moderna, plenamente histórica, y las otras sociedades que se consideran ahistóricas.³⁵

De esta manera nos damos cuenta que los relatos históricos y no históricos contienen cargas simbólicas estructuradas y estructurantes de la cultura que crea tales relatos, forjándose desde su propia realidad una serie de símbolos poseedores de las esperanzas, sueños, creencias, códigos, es decir normas y sentimientos de la sociedad que produce y reproduce los relatos, que en el caso de las comunidades que no usaron alfabeto permanecieron a través de la tradición oral. La oralidad es el medio tanto de transmisión como de conservación cultural de los relatos, esta dinámica pudo tener un uso equiparable a los libros para el caso de la cultura europea. Así las formas artísticas se mantienen en valores dentro de la oralidad; por ello no sólo debemos de estudiar los aspectos estructurales, sino que también es necesario comprender las relaciones étnicas y el desarrollo estilístico de una comunidad expresada³⁶ ya en lo oral, ya en lo escrito.

Esto sucede entre la historia y el mito pero, ¿qué es lo que pasa entre la distinción entre cuento y el mito como narración o como una obra proyectada a partir de un propósito preponderante?³⁷ Alfredo López Austin nos dice que el mito es un complejo de varios núcleos relativamente independientes, el mito-creencia y el mito-narración.³⁸ Es decir, a pesar de la carga simbólica de la creencia que lleva el mito, a la vez posee una parte de recreación de divertimento por parte de quien recibe el mensaje el cual, puede dañar los aspectos formales, más nunca romperán la esencia de la creencia. Igualmente, no se romperán las partes de la

³⁵ *Ibidem*, p. 250.

³⁶ Montemayor, *op. cit.*, pp. 95-96.

³⁷ Alfredo López Austin, *Los mitos del Tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, UNAM-IIA, 4ta edición, 2003, p. 417.

³⁸ Alfredo López Austin, "La interdisciplina en el estudio del mito" en Mario Humberto Ruz y Julieta Aréchiga V. (edit), *Antropología e interdisciplina. Homenaje a Pedro Carrasco*, México, Sociedad Mexicana de Antropología y el Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1995, p. 395.

creencia ni tampoco las construcciones subordinadas que aparecen dependiendo del género y de la realidad donde se reproduzca dicho mito.³⁹ Así:

El mito es un hecho histórico, y de ninguna manera es la excepción. Formado por elementos muy resistentes al cambio, posee también los que se transforman en la media duración y los que reaccionan ante las vicisitudes cotidianas. El estudio del mito hace necesaria su comprensión en la dimensión temporal. Debe tomarse en cuenta, primero, que junto a sus componentes durísimos casi invulnerables al tiempo, tiene otros que se transforman en la adecuación a los cambios sociales y políticos, y otros más que son repuestas a las variantes circunstanciales. En segundo lugar, que la distinta resistencia al cambio no es fortuita sino producto de la historia misma del mito [o cuento para este caso]. En tercero que son sus partes más lábiles las que, al alterarse ante las mutaciones históricas resguardan y prolongan la existencia del núcleo duro como si fueran un colchón de amortiguamiento. Cuarto, que hay un juego muy importante de interrelaciones entre los componentes míticos de ritmos diferentes.⁴⁰

Pero sigamos a López Austin y partir de su obra *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana* (estudio indispensable para esta parte) podremos medianamente pensar algunas generalidades sobre el cuento y el relato mítico:

En primer término, hay que dar su lugar adecuado al estudio del relato mítico, y en particular a su análisis. Esto es, no debe confundirse el mito con el relato mítico, puesto que éste es sólo una de sus formas de expresión, así sea la más acabada. El estudio del relato mítico es una parte del estudio del mito, y la búsqueda del valor de sus elementos significativos no debe reducirse a los enunciados del relato. Para encontrar los códigos adecuados es imprescindible penetrar en la tradición religiosa estudiada, y no partir de una supuesta transparencia simbólica que está al alcance de cualquier analista dedicado sólo a la identificación de oposiciones o de coincidencias universales. El analista, en todo caso, debe ser un profundo conocedor de la tradición que aborda; y esto ha de aplicarse no sólo a quien se interesa por los asuntos nodales, sino al que busca los valores literarios del relato.

En segundo término, no hay que confundir el estudio del relato con su análisis, que es uno de los aspectos del estudio. Buena parte de los elementos del relato, incluidas muchas de las oposiciones, tienen un origen directo extratextual. No son éstas, por tanto, oposiciones nacidas en y para el relato, sino expresiones de oposiciones relativas a un orden cósmico. El relato debe entenderse como el producto de un intercambio social, y en esta dimensión se ha de plantear su estudio antes de que se proceda a desmenuzar su texto: habrán de tomarse en cuenta su proceso formativo (inscrito tanto en el tiempo de muy larga duración como en los propósitos presentes en el momento en el que el mito se expone); el contexto de su recepción (que es el de las obras efímeras, pese a que puede ser registrado), y el más permanente de sus funciones. [...]

En tercer término, en el análisis del relato mítico debe darse un peso considerable a la trama. Hay una aventura significativa de personajes también significativos que transmite el conocimiento de los asuntos nodales. La división ha de establecerse, por tanto, con

³⁹ López Austin, *op. cit.*, *Los mitos del tlacuache...*, p. 418.

⁴⁰ López Austin, *op. cit.*, “Cuando Cristo andaba...” p. 205.

base en un desarrollo teleológico en el que los elementos valen a partir de la relación existente entre la incoación y la transformación que se produce para llegar a ella.⁴¹

Con esta extensa cita, podemos decir algunas cosas a manera de paráfrasis: la primera, que debemos separar el relato mítico (narración tradicional que sirve de fuente) del mito (creencia que se soporta en la cultura que reproduce la narración); segunda, que el estudio del relato mítico no se debe limitar a sólo interpretar los valores simbólicos, más bien debe de hacerse un análisis donde el investigador pueda adentrarse en la cultura que creó el relato comprendiendo su origen y sus reproducciones; la tercera, la importancia de la trama, o que la narración por sí misma transmite parte de la construcción final (mito-creencia) a pesar de las transformaciones posibles en el ejercicio de la reproducción del mito-narración. Como vemos ello no se aleja mucho de los que hasta ahora hemos hablado en torno a las características del cuento.

Según López Austin las variaciones entre los relatos míticos no rompen la estructura del mito, sin embargo pueden reducir el mito a un simple cuento;⁴² mostrando así que los cuentos indígenas se diferencian de los mitos sólo dentro de los parámetros que nosotros señalemos, pero ¿realmente el cuento es menor al mito? Pienso que no. El mito es la base de la invención de una creencia que emana de la cultura y la sociedad que construye y reconstruye su vida alrededor del mito-creencia, de la misma manera el cuento es resultado de una parte de la realidad que muy probablemente no está desligada de la tradición de la transmisión del relato que sostiene a la creencia, consecuente en términos de narración como manifestación de hechos subsecuentes, lógicos, ordenados y simbólicos tanto el mito como el cuento tiene la misma capacidad de crear sentimientos bajo el discurso que pronuncia el emisor hacia el receptor, quizá la diferenciación existe sólo en función del proceso indigenista y nacionalista que se le han dado a estas formas de narración. El filólogo ruso Vladimir Propp, dice en su *Morfología del cuento* que las versiones de los relatos pueden ser sumamente variadas, muchos de los cuentos no han sido inventariados, muchos otros ni siquiera se conocen por los investigadores, a consecuencia, casi ningún *corpus* cuentístico será completo a pesar de la necesidad de hacer divisiones taxonómicas que permitan al

⁴¹ López Austin, *op. cit.*, *Los mitos del tlacuache...*p. 433-434.

⁴² *Ibidem*, p. 441.

investigador crear relaciones lógicas entre los atributos que conforman dicho *corpus*.⁴³ Así las separaciones se pueden dar por temas siendo esta división sólo muestraria de una dinámica culturalmente específica.⁴⁴

La morfología es el estudio de las formas, así al decir Propp que el estudio del cuento maravilloso partiendo de su morfología no evidencia una separación del mito, es igual que decir que desde la estructura de los atributos que componen al cuento y al mito, no hay pues diferencias, no nos permite pues, a partir de la separación de elementos marcar una diferenciación que satisfaga la idea de la lucha dicotómica cuento/mito. El estudio histórico de los cuentos según Vladimir Propp debe descubrir las fuentes del relato en la realidad histórica.⁴⁵ Sin embargo han sido varias las maneras del estudio de los cuentos, una interpretación peligrosa sucedió desde la escuela mitológica, en la cual la semejanza y analogía entre mito y cuento constituye una prueba de la vinculación histórica, al igual que si entre un mito y un cuento se siguen las mismas estructuras temáticas es una prueba adicional a su relación y su continuidad histórica. Así, tratemos de condensar la discusión entre mito y cuento en la extensa cita siguiente:

En la mayoría de los casos la distinción resulta únicamente formal. Al ponernos a la investigación no sabemos qué relación existe entre el relato maravilloso y el mito; por ahora, baste con señalar la necesidad de investigar este problema, de incluir el mito entre las posibles fuentes del relato maravilloso. [...]

Por mito entenderemos aquí un relato sobre la divinidad o seres divinos en cuya realidad cree el pueblo. La fe es considerada aquí no como un factor psicológico, sino como un factor histórico [...] El mito y el relato maravilloso se diferencian no por su forma, sino por toda su función social. Además, la función social del mito no es siempre la misma y depende del grado de cultura del pueblo. Los mitos de los pueblos cuyo desarrollo no ha alcanzado el estatalismo son un fenómeno, y los mitos de los antiguos estados civilizados que nos son conocidos a través de la literatura de esos pueblos representan un fenómeno distinto. Formalmente, el mito no puede distinguirse del relato maravilloso. El relato maravilloso y el mito (en especial los de los pueblos anteriores a las castas) pueden en ocasiones coincidir tan perfectamente que en la etnología y en el folklore tales mitos se llaman con frecuencia cuentos. Existió incluso la moda de estos 'cuentos de los primitivos' y hay numerosas recopilaciones tanto científicas como populares. Pero quien estudie no sólo los textos, sino también la función social de estos textos, acaba por considerar a la mayor parte como mitos y no como cuentos [...] Lo que el relato

⁴³ Vladimir Propp, *Morfología del cuento*, México, Colofón, 1985, p. 17.

⁴⁴ Uno de los métodos de separación de temas en los cuentos es el sistema Aarne-Thompson, mismo que no ocuparemos primeramente por espacio y a consecuencia que la postura de este trabajo es hacer un estudio histórico y no un análisis literario y menos si pensamos que sólo la interpretación simbólica que la literalidad puede darnos generalidades que sean más cercanas a comprender una cultura predominantemente oral. Véase, Antti Aarne y Stith Thompson, *The types of the Folktale. A classification and Bibliography*, Helsinki, 1973.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 14.

maravilloso europeo de nuestra época ha experimentado una trasposición de sentido, en estos mitos se ha conservado a menudo en su aspecto primario y por lo tanto nos dan con frecuencia la clave para comprender el relato maravilloso.

Hay que reconocer que entre los estudiosos existen algunos que advierten este significado y hablan de él, pero no van más allá de su simple enunciación. El significado de principio de estos mitos no se comprende, y no se comprende porque el estudioso actúa desde el punto de vista formal y no histórico.⁴⁶

Podemos enumerar los puntos en los siguientes detalles: primero, que la distinción entre mito y cuento sólo puede ser en lo formal; segundo, que el mito es una forma del relato maravilloso; tercero, que el mito es un relato que habla sobre las creencias; cuarto, Si hay una división entre mito y cuento sólo radica en la función social que ambos géneros manifiestan: el mito corresponde al uso de los aspectos de la fe, mientras que el cuento tiene además la presencia de uso recreativo, lo cual no rompe con la cultura que los crea y recrea; quinto, que el mito arcaico puede apoyar a comprender las narraciones más contemporáneas debido a su evidente relación histórica; sexto, que el cuento no se ha comprendido no porque sea complejo en sí mismo, sino por la falta de profundización sobre el fenómeno histórico del desarrollo del cuento y el estudio con la sociedad que los narra. Esta última cita no sólo refuerza el hecho de que hasta el momento no hayamos podido diferenciar entre mito y cuento, pero al mismo tiempo nos resalta un elemento sustancial para estudiar al cuento desde un punto de vista histórico: la propia historicidad del cuento y del mito. Podemos pues señalar que no existe una diferencia entre cuento y mito, dicha indiferencia no sólo está presente en rasgos como la estructura de los elementos y los temas que los relatos contienen, ya que tanto cuento como mito son relatos que se sostienen en el lenguaje. Así, tanto cuento como mito, son narraciones que reflejan una parte de la cultura que los crea por lo tanto, ambos, pueden ser sujetos a un estudio histórico.

El cuento como manifestación susceptible al estudio de la historia.

En la década de los ochenta del siglo XX, cuando el historiador educado en Harvard, Robert Darnton, señaló que era fundamental darle al cuento un nivel de historicidad, él estudió las narraciones del Antiguo Régimen francés, y sostiene categóricamente que: “Los cuentos son de hecho documentos históricos. Han evolucionado durante muchos siglos y han adoptado diferentes formas en diferentes tradiciones culturales. En vez de expresar el funcionamiento

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 30-31.

inmutable del ser interior del hombre, sugieren que las mentalidades han cambiado.”⁴⁷ El libro de Darnton sin duda ha sido uno de los principales trabajos de la historiografía del siglo XX en torno a pensar la posibilidad de un estudio de los cuentos.⁴⁸ Darnton sostiene que: “Como todos los narradores de cuentos, los cuentistas campesinos adaptaban el ambiente de sus cuentos a su propio medio ambiente; pero conservan los elementos principales intactos, usando repeticiones, rimas y otros recursos nemotécnicos”.⁴⁹

Imaginemos una casa en un pueblo donde se narre la historia de brujas que se comen a los niños o que “se lo llevan”, se mencionará en dicha narración que “bajan” del cerro o que incluso viven monstruos en los ríos, entablándose una relación con el entorno del pueblo; de la misma manera, el narrador contará esto haciendo muecas y gestos de las brujas para espantar a los niños, y así, no salgan de noche porque es peligroso. Años más tarde cuando los menores hayan crecido y sean ahora ellos los que cuenten la historia que les platicaba su padre recordará cada uno de los gestos y palabras que le decías, para ahora él repetirlo. Estudiar dicha dinámica es complicada y más cuando:

El mayor obstáculo es la imposibilidad de escuchar a los narradores de cuentos. Sin importar lo exactas que puedan ser, las versiones registradas de los cuentos no pueden transmitir los efectos que les daban vida en el siglo XVIII: las pausas dramáticas, las miradas astutas, el uso de ademanes para descubrir las escenas [...] Estos recursos modelaban el significado de los cuentos, y todos aluden al historiador. Éste no puede estar seguro de que el texto lacio y sin vida que tiene entre las pastas de un libro ofrezca una relación exacta de la actualización que se realizaba en el siglo XVIII. No puede ni siquiera estar seguro de que el texto corresponda a las versiones no registradas que existieron un siglo antes. Aunque cuenta con muchos testimonios para probar que el cuento existió, no puede dejar de sospechar que pudo haber cambiado mucho antes de lo que consignaron los folcloristas de la Tercera República.

Dadas estas incertidumbres, parece imprudente hacer una interpretación con una sola versión del cuento, y es más azaroso basar el análisis simbólico en los detalles que quizá no existieron en las versiones campesinas [...] Se puede estudiar en su nivel de estructura, señalando la manera como está tramada la narración y la forma en que se combinan los elementos, en lugar de centrarse en puntos sutiles de detalle. Después puede compararse con otros cuentos. Finalmente, trabajando con todo el conjunto de los

⁴⁷ Darnton, *op. cit.*, p. 19.

⁴⁸ Justo Serna y Analet Pons, *La historia cultural. Autores, obras, lugares*, Madrid, Ediciones Akal, 2da. Edición, 2013, p. 150. Justo Serna y Analet Pons sostienen que: “[...] en el libro de Darnton lo significativo es tomar los objetos como vía de acceso, como puerta de ingreso en ese mundo cerrado que es el de nuestros antepasados” y continúan comentando que “que no hay razón alguna por la que la historia cultural debía evitar lo raro y preferir en cambio lo común.” *Ibid.*

⁴⁹ Darnton, *op. cit.*, p. 23.

cuentos populares franceses, pueden distinguirse características generales, temas repetidos y elementos de estilo y tono predominantes.⁵⁰

La idea de estudiar a los cuentos parece complicado y más cuando los sistemas simbólicos y de las actividades de divertimento nos son tan lejanas y han sido sometidas a la imaginación y la ideología, aunque sin duda, son parte del trabajo del historiador y es por ello que no debemos de renunciar a conocer este mundo imaginativo, ya que son las distancias culturales las que permiten buenas interpretaciones a la manera que los antropólogos lo realizan, los historiadores debemos hacer explícitas nuestras diferencias de los antepasados.⁵¹ Además debemos considerar que los cuentos están sujetos a un contexto social donde son funcionales ya sea desde la elite o desde la clase popular:

Estos grupos [la elite y el popular] no habitaban mundos mentales completamente separados. Tenían mucho en común, primero y ante todo, un conjunto común de cuentos. A pesar de las distinciones de rangos sociales y de las particularidades geográficas que permearon en la sociedad del Antiguo Régimen, los cuentos comunicaron rasgos, valores y aptitudes y una manera de interpretar el mundo particularmente francesa [...]. Los narradores campesinos de cuentos no sólo consideraban divertidos, aterradoros o funcionales. Creían que “eran convenientes para pensar”. Los reelaboraban a su manera, usándolos para construir un retrato de la realidad y mostrar qué sentido tenía ese retrato para las personas que estaban en fondo el orden social. En este proceso, infundían a los cuentos muchos significados, la mayoría de los cuales se han perdido hoy día porque estaban empotrados en contextos y actuaciones que no pueden recobrase.⁵²

Darnton construyó una historia antropológica para las sociedades preindustriales basada en el trabajo de los folcloristas y la actividad de la lectura, la estructura de los relatos y los probables significados sin olvidar a Fromm, Bettelheim, Propp, Frazer o Levi-Strauss⁵³; comprendiendo que más que sólo estudiar a los cuentos y sus significados es importante estudiar los actos que acompañaban a la lectura de las narraciones del Antiguo Régimen francés, pero ¿qué podemos rescatar de la propuesta darntoniana para el caso de los cuentos nahuas del siglo XX? Podemos decir primeramente que el trabajo de Darnton nos exhorta como historiadores a no olvidar la imaginación y crear una historia cultural completa que no sólo se quede en las simbologías sino en los contextos sociales que rodean a las manifestaciones culturales, lo cual buscamos hacer aquí y más cuando no debemos olvidar

⁵⁰ *Ibidem*, p. 25.

⁵¹ Serna y Pons, *op. cit.*, p. 150.

⁵² Darnton, *op. cit.*, p. 72.

⁵³ *Ibidem*, p. 154.

que las recopilaciones están sujetas a un momento de la tradición del estudio indigenista. En segundo lugar, podemos decir que lo propuesto por Darnton va muy cercano a lo que hasta ahora hemos revisado, sin embargo la labor es más amplia ya que debemos de considerar todas las condiciones en las se dan cuentos indígenas y todos los actores que participan en esta manifestación.

Si los cuentos se mantienen a través de la oralidad, ¿Cómo se da este proceso? Tenemos pues que estudiar primero el folclor que fue el término que durante la primera mitad del siglo XX se le llamó a los cuentos nahuas. El término folclor es un anglosajonismo compuesto por *folk*, que significa pueblo y por *lore* que significa saber; sintetizado y “Hablando con propiedad y precisión, el término folclor alude a uno de estos dos conceptos: un conjunto de objetos y fundamentos de orden cultural pertenecientes a un grupo humano; la ciencia o sistematización de los conocimientos que versan sobre aquél cuerpo de materias.”⁵⁴Y, ampliando la idea el folclor debemos decir que:

Para que un elemento sea considerado fuera de toda duda, como folklórico, tiene que ser según los especialistas: tradicional, anónimo, popular, funcional, plástico y ubicable. [...] Es tradicional si se transmite, se enseña o aprende sin apremio alguno y sin propósito, expreso por un acto oral o de imitación, de padres a hijos, de grupo a grupo, individuo a individuo, sin la intervención de la escritura, ni planes preestablecidos [...] Es anónimo si no se conocen los autores, bien, si tales nombres se conocen no cuentan para la valoración del hecho y por lo tanto desaparecen en plazo más o menos largo [...] Es popular si se trata de un bien colectivo. Todos lo conocen, o gustan, se emocionan y se reconocen ante él. No basta que sólo sea conocido; es decir, difundido o popularizado, sino que el grupo ha de sentirse todo responsable por su conservación, ha de sentirlo como una necesidad de su cuerpo o de su espíritu, como algo íntimo e íntegro de los que lo cultivan [...] Es funcional [porque] tiene un uso, una vigencia, un objeto. Responde a una urgencia que hay que satisfacer, tiene una misión, es decir una función en la colectividad [...] Es plástico, es decir, capaz de sufrir variaciones, modificaciones, de ofrecer lo que llama variantes [...] Es ubicable [ya que] el elemento folklórico tiene que ubicarse en su sitio, en una región, en un grupo y en un intervalo de tiempo que señala duración y en pare su valor histórico. Una formación folklórica carece de sentido o identidad sino se la ubica o vincula a un grupo, lugar y época.⁵⁵

Sin embargo el tema de la relación conceptual entre el folclor y la cultura popular no son la principal discusión, parecen más bien sinónimos; si los mantenemos así podremos

⁵⁴ Manuel F. Zarate, *Breviario de Folklore*, Panamá, Departamento de Bellas Artes y Publicaciones del Ministerio de Educación, 1958, p. 19.

⁵⁵*Ibidem*, p. 32-37.

estudiar posturas modernas y pasadas; ya bien lo señalaba Carlo Ginzburg en su icónica obra *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI* al decir que:

Lo que hemos dicho hasta ahora demuestra con largueza la ambigüedad del concepto de «cultura popular». Se atribuye a las clases subalternas de la sociedad preindustrial una adaptación pasiva a los subproductos culturales excedentes de las clases dominantes (Mandrou), o una tácita propuesta de valores, si acaso parcialmente autónomos respecto a la cultura de aquéllas (Bollème), o una extrañación absoluta que se sitúa sin rebozo más allá, o mejor dicho más acá, de la cultura (Foucault). Es mucho más valiosa la hipótesis formulada por Bachtin de una influencia recíproca entre cultura de las clases subalternas y cultura dominante. Aunque precisar el modo y el momento de tal influencia (ha comenzado a hacerlo con óptimos resultados J. Le Goff) significa afrontar el problema con una documentación que, en el caso de la cultura popular, como hemos señalado, es casi siempre indirecta.⁵⁶

Así Ginzburg se pregunta acerca de la presencia de la cultura hegemónica en la cultura popular y viceversa, encontrando que ambas conviven en una serie de planos, los cuales en todo momento están arraigados en el pasado y en la historia⁵⁷ Estas ideas sólo complejizan el debate para construir a partir de ellas una serie de consideraciones sobre estas relaciones de la cultura popular y las tradiciones, trasladando estas ideas al caso de la cultura náhuatl, podemos notar que las narrativas indígenas son parte de la cultura náhuatl la que aparentemente, en el siglo XX es exclusiva de la cultura dominada resguardada en la memoria colectiva. Es aparente, porque en realidad ha sido una relación de dominación y de enajenación cultural que la cultura hegemónica ha usado en función del discurso nacionalista. La memoria colectiva ha resguardado partes de los mitos indígenas incrustándose hondamente en “lo mexicano”.

El camino de la comprensión: la tradición y su conservación

Lo cierto es que la literatura y la narrativa náhuatl son expresiones culturales que la oralidad guardaba para poder transmitir historias y conservarlas por muchos años. Debemos pues tratar de entender cómo se realiza este trabajo de resguardo en la memoria colectiva de la sociedad que crea estas narraciones. Las culturas del centro de México usaron la oralidad para guardar la memoria del pueblo, cultivaron sus tradiciones y formas de cultura sujetas a un cambio y codificaciones focalizadas, siendo las fuentes de la etapa colonial las que logran,

⁵⁶ Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, (trad. Francisco Martín y Francisco Cuartera), Barcelona, Muchnik Editores, 1999, p. 8.

⁵⁷ *Ibidem* p. 7, 15.

aunque no en el nivel deseado, conservar buena parte del pensamiento indígena y que, muy probablemente han logrado continuar a lo largo de los años de la historia colonial y del México independiente. Todo ese proceso ocurría en las comunidades indígenas por vía oral⁵⁸ en el siglo XV y XVI; sin embargo, siguieron ocurriendo en el México indígena del siglo XIX y XX por la misma vía, así:

Los efectos de la cultura escrita sobre el pensamiento humano, si bien son importantes, a menudo se interpretan erróneamente o se exageran. Existe la creencia generalizada de que el pensamiento occidental, al que coadyuva la cultura escrita, es más expresivo, más abstracto, más complejo y más lógico que el pensamiento predominante en las sociedades ágrafas de agricultores y de cazadores-recolectores. Las investigaciones con que contamos, sin embargo, muestran que esa creencia es falsa y que el pensamiento occidental tiene una sola propiedad distintiva que lo separa del pensamiento existente tanto en las sociedades de agricultores como en las de cazadores-recolectores: la descontextualización. Descontextualizar es manejar la información de manera de desconectar otra información o bien relegarla a segundo plano.⁵⁹

En culturas distintas los dinamismos de lo escrito y lo oral serán igualmente variables, lo cual explica que los puentes de la comunicación y de la interpretación de los hechos y los conocimientos que constituyen cada cultura, en ocasiones no puedan convivir, y más cuando en el caso del encuentro de la cultura europea con la cultura mesoamericana se diferenciaban en el uso de la escritura; ya que, mientras la primera, ponderaba y relegaba la memorización colectiva a los libros, la segunda se manifestaba a partir de lo oral. Ambos son caminos para la conservación de la memoria colectiva, son pues vehículos de memoria que para los años de la llegada de los grupos europeos provocaron un cambio del vehículo de la memoria, a los hombres que llevaron a cabo este proceso los denominaremos recopiladores.

Ahora que ya señalamos esta diferenciación entre la comprensión del mundo europeo contrario a las culturas de Mesoamérica tratemos de entender cómo es se transmiten las narraciones, que son una parte de la cultura, entre las culturas orales. Los relatos fueron transmitidos a través de la repetición simbólica que los miembros de una cultura crearon y continuaron construyendo a lo largo de muchos años que fueron transmitiendo una y otra

⁵⁸ Ciertamente es que las culturas mesoamericanas ponderaban el resguardo por medio de lo oral, como lo sostiene Serge Gruzinsky, sin embargo, aún se discute el grado de escritura que las civilizaciones amerindias tuvieron en los milenios de formación autónoma. En este trabajo no es fundamental dicha discusión pero sí debemos tenerlo en cuenta. Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, FCE, 1991, p.18.

⁵⁹ J. Peter Denny, "El pensamiento racional en la cultura oral y la descontextualización escrita" en David Olson R. y Nancy Torrance, *op. cit.*, p.95.

vez, a dicho proceso lo llamaremos tradición⁶⁰, y la tradición según Hobsbawm es generalmente inventada:

La tradición inventada implica un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad en el pasado. De hecho, cuando es posible, normalmente intentan conectarse con un pasado histórico que les sea adecuado. El pasado histórico en que se inserta la nueva tradición no tiene por qué ser largo y alcanzar lo que se supone que son las brumas del pasado. Las revoluciones y los movimientos progresistas que rompen con lo anterior, por definición, tienen su propio pasado histórico, la peculiaridad de las tradiciones inventadas es que su continuidad con éste es en grande parte ficticio [...] Es el contraste entre el cambio constante y la innovación del mundo moderno y el intento de estructurar como mínimo algunas partes de la vida social de éste como invariables e inalterables, lo que hace que la invención de la tradición sea tan interesante para los historiadores de los dos siglos pasados.⁶¹

Es decir, una tradición es la transmisión de algún elemento de la cultura ya sea literario, religioso, histórico, costumbrista, o de cualquier índole que pueda ser susceptible al proceso de enseñanza-aprendizaje que se instaura en cualquier sociedad. En el caso de la cultura náhuatl podemos decir que la tradición jugó un papel fundamental para la conservación de los relatos poseedores de grandes cargas simbólicas y de reflejos sociales. Igualmente como mencionamos antes, estos relatos si bien emanan de una parte de la cultura que los crea y recrea, de la misma manera son invenciones que van a poseer un valor sólo en función de que los miembros de dicha cultura le asignen tal valor.

Es decir, que en el caso de los cuentos podemos pensar que esta transmisión es una invención de la intención y de la función mítica de explicar el móvil y la razón de las cosas y el mundo, formalizando así las expresiones bajo una dinámica de institucionalización con el propósito de lograr cierto nivel de homogenización entre los grupos que compartían esas mismas estructuras culturales inventadas. Este proceso de cambio cultural es catalizado a través de momentos históricos que van a ir determinando la construcción de la estructura que conforma a la sociedad que refleja a la sociedad. Para Hobsbawm las tradiciones pueden ser

⁶⁰ La RAE nos dice que la tradición es: “1. f. Transmisión de noticias, composiciones literarias, doctrinas, ritos, costumbres, etc., hecha de generación en generación. 2. f. Noticia de un hecho antiguo transmitida por tradición. 3. f. Doctrina, costumbre, etc., conservada en un pueblo por transmisión de padres a hijos. 4. f. En varias religiones, cada una de las enseñanzas o doctrinas transmitidas oralmente o por escrito desde los tiempos antiguos, o el conjunto de ellas.” Real Academia de la Lengua Española (RAE) Recuperado en <http://dle.rae.es/?id=aDbG8m4> del 13 de septiembre de 2016.

⁶¹ Eric Hobsbawm, “Introducción: La invención de la tradición” en Eric Hobsbawm y Terrence Ranger (edit), *La invención de la tradición* (Trad. Omar Rodríguez), Barcelona, Crítica, 1983, p. 8.

antiguas (las datadas de las sociedades preindustriales) y las inventadas (de las sociedades industriales que responden a la lógica del fetichismo de las mercancías) sin embargo, ambas expresiones están al final, arraigadas al pasado de la sociedad que inventa sus tradiciones. Sin embargo vemos, que los cuentos se constituyen como invenciones sobre los indios a partir de los no indios, pero a pesar de ello, se siguen conservando elementos indígenas.

De la misma manera debemos de considerar la idea que ya demostró hace varias décadas Claude Levi-Strauss, la cual, nos dice que todo lenguaje sea primitivo o no, contiene pensamiento abstracto,⁶² la diferencia radica en los medios en que se genera ese pensamiento. Los grupos indios forjan su pensamiento a partir de la realidad, respondiendo a las exigencias del conocimiento indígena a través de lo que podemos llamar “magia”. Como suceden en los cuentos de personajes monstruosos que reviven o que se transforman. De esta manera sucede la conservación de la memoria, misma que se da gracias a una tradición, una tradición cuentística, que contienen formas indias y que a la vez sirvieron para continuar con la construcción de la otredad del indio. La forma de ver el mundo del indio es totalizadora y esta se estructura en los cuentos indígenas creando un conocimiento reflejado en los mitos y, por lo tanto en el cuento. Este conocimiento nunca es desordenado, sino que obedece a una lógica sensible, es decir, a lo que tienen alrededor. Levi Strauss nos da un claro ejemplo de esta lógica, al decir que los grupos que él estudió relacionaban el dolor de muelas con el sonido que genera el pájaro carpintero al buscar comida. Ese sonido repetitivo y molesto, era lo mismo que se siente cuando hay un dolor de muelas.⁶³ Así la tradición que se conserva es directa a esta lógica sensible.

El camino de la comprensión: los “voces” en el cuento

Existe una diferenciación entre lo oral y lo escrito, esta diferenciación no es tajante, sin embargo, para poder comprender la forma en la que conviven tanto la cultura indígena como la occidental en los cuentos es necesario comprender la existencia de un dialogismo que llamaremos “voces” quedando pues la voz del enunciante; ese dialogismo se encuentra

⁶² Claude Levi-Strauss, *El pensamiento salvaje* (trad. Francisco González Aramburo), México, FCE, 2014, p. 11.

⁶³ *Ibidem*, pp. 35 y 43

presente tanto en la vía oral como en la escrita.⁶⁴ Por parte de los indígenas su “voz” se da de manera colectiva, como cultura medianamente homogénea; en el caso de los no indígenas, su “voz” se da manera colectiva aunque sí podemos designar y diferenciar al recopilador no sin olvidar que éste último está dentro del proceso indigenista. Las narraciones son repetidas creando nuevos enunciantes que conservarán la memoria en razón de la lógica sensible del pueblo, condicionándose a la vez en conocimientos reales y abstractos.

Según Carlo Severi, en su obra *El sendero y la voz. Una antropología de la memoria*, expresa que: “Quien narra está sujeto a las dificultades y al azar de toda circunstancia humana. Quien narra es mortal su memoria viva se pierde en el polvo o en la incomprensión. El narrador mismo es la prueba de que los detalles del rito se pierden: quien narra esta historia no sabe más nada. Es él que, como nosotros hoy, ha perdido la intrincada sabiduría y la habilidad ritual del antepasado sabio.”⁶⁵ Dicho de otra manera, el que narra un cuento no es un ente independiente ni de la tradición ni de la cultura que le rodea sino, que sólo es un repetidor que impregnará su propia lógica sensible. La acción de narrar es resultado de una tradición que se encuentra detrás, a la vez que está determinado por la cultura y el entorno de la es parte dicho narrador, pero no por ello la acción de repetición del relato sucede de manera exacta, de hecho cada persona, provee al relato de sus propias particularidades en un interesante juego de individualidades y generalidades. El que escucha el cuento se convierte en un narrador en potencia, es decir, en algún momento deberá reproducir lo que escuchó ya que sólo así se conserva el conocimiento que otros le dieron, manifestado en los mitos y cuentos propios del pueblo. Para comenzar a entender esta relación de distintas “voces” usaremos la propuesta polifónica de Mijail Bajtin en su obra *Problemas a la poética de Dostoievski*, el cual sostiene que:

La esencia de la polifonía consiste precisamente en que sus voces permanezcan independientes y como tales se combinen en una unidad de un orden superior en comparación con la homofonía. Si se quiere hablar de la voluntad individual, en la polifonía tiene lugar precisamente la combinación de varias voluntades individuales, se efectúa una salida fundamental fuera de las fronteras de ésta. Se podría decir de este

⁶⁴ *Ibidem*, p. 21. Por ese motivo es que la diferenciación no es tan evidente y menos aún importante, ya que cualquiera de los medios de transporte oral o escrito existe pues una transferencia, y esa se da a través de la tradición.

⁶⁵ Carlo Severi, *El sendero y la voz. Una antropología de la memoria* (trad. Yolanda Daffunchio), Buenos Aires, Ed. EB, 2010, p. 28.

modo: la voluntad artística de la polifonía es voluntad por combinar muchas voluntades, es voluntad del acontecimiento.⁶⁶

Pero existe otra figura a considerar en torno a la estructura de las combinaciones de “voces”, y es que no siempre la “voces” se presentan de maneras lineales ni correspondientes entre ellas mismas, así Bajtin dice que:

La imagen de la polifonía y el contrapunto sólo marca los nuevos problemas que se plantean cuando la estructura de una novela rebasa los límites de una unidad monológica, así como en la música los nuevos problemas, problemas que se presentan al rebasar una sola voz. Los materiales de la música y la novela son demasiados diferentes para que el discurso llegue a ser algo más que una imagen analógica, que una simple metáfora. Esta metáfora la convertimos en el término novela polifónica, puesto que no hemos hallado una denominación más adecuada. Pero no hay que olvidarse del origen metafórico de nuestro tiempo.⁶⁷

Las voces que se manifiestan en los cuentos nahuas son resultado de dos expresiones que, según la teoría bajtiana, existen de manera independiente pero que a la vez se presentan en un solo escrito: el cuento nahua recopilado. Por ello, debemos de considerar los elementos que constituyen cada una de las “voces”, para que de esta manera, no terminemos construyendo ideas falsas entre las relaciones polifónicas de los cuentos nahuas, que nos lleven a distinguir cada esencia del discurso y las relaciones de las voces y sus otredades; para a la vez, construir una colectividad cultural, éstos tres elementos los llamaremos: lo dado, lo planteado y lo creado.⁶⁸ “Lo dado” refiere a la lengua que es el vehículo de la comunicación y la cultura que es la determinante de las condiciones sociales sobre las que se sostiene el discurso. “Lo planteado” es el cuento mismo expresado en un momento. Y “lo creado” es la voz misma de la expresión cuentística, es el resultado de un proceso históricamente individual⁶⁹ y que su esencia es irrepetible aunque posea las mismas palabras ya que fue dicho por un “yo” distinto, aunque a la vez, no produce su discurso de la nada sino que es resultado de interpretaciones anteriores. De tal manera que las distintas voces se expresan en composición comunitaria, logrando que:

⁶⁶ Mijail M. Bajtin, *Problemas a la poética de Dostoievski* (traducción de Tatiana Bubnova), México, FCE, p. 28.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 39.

⁶⁸ Patrice Giasson, “El ‘yo’ y los ‘otros’ ¿Comunidad o colectividad?” en *Estudios mesoamericanos*, México, UNAM-IIF, Vol. 1 enero-junio, p. 56

⁶⁹ Mijail M. Bajtin, *Estética de la creación verbal* (trad. Tatiana Bubnova), México, Siglo XXI, 1999, pp. 306,307, 320.

La voz del “yo” se añade a la de los “otros”, pasados, presentes y futuros, creando así un constante renuevo de los elementos tradicionales. En otras palabras podríamos decir que: [...] la memoria se renueva constantemente y [...] este renuevo no se efectúa por medio del olvido sino por el mantenimiento del sistema de representación, es decir, dotando de nuevos significados los sistemas de representación preexistentes o, en algunos casos, creando nuevas representaciones quienes, obligatoriamente, serán integradas al sistema de interpretación que caracteriza al grupo.⁷⁰

De esta manera podemos notar que los cuentos nahuas están llenos de voces que conviven en el mismo texto, pero que a la vez, responden a construcciones distintas, ello provoca también usos e intenciones distintas. Así las expresiones de la cultura popular (como lo comprende Carlo Ginzburg y Robert Darnton) indígena, son parte de estas relaciones tanto tradicionales como consecuencia de la repetición de los relatos, a la vez de ser parte de las relaciones de poder, dominación y enajenación que entabla esta cultura popular (los indígenas) con la cultura dominante (el occidental). El estudio de los cuentos nahuas debe forzosamente entender la relación de estas voces, ya que de lo contrario nos podremos perder en interpretaciones que no responderán a comprender el desarrollo de los cuentos. Así existe una voz propia de la cultura no indígena, los recopiladores; conjuntamente a una voz más tenue, pero existente, la cultura indígena; son pues las dos voces que buscaremos en el *corpus* propuesto. Es momento pues de estudiar cómo se desarrolló la voz del recopilador y éste está inmerso en un proceso muy específico que llamaremos indigenismo.

⁷⁰ Giasson, *op. cit.*, p. 57. Haciendo referencia a P. Petrich “Les contetieux de la memoria” en *Memoriere de la tradicion*.

Capítulo 2. Para estudiar cuentos necesitamos “al indio” y a “los otros”

“De la cultura de México se ha dicho todo lo que es posible decir histórica y antropológicamente, y aún mucho de lo imposible”.
Elsa Cecilia Frost, Las categorías de la cultura mexicana

“La historia es un flujo que arrastra cuerpos de distinta resistencia al movimiento. Es como un torrente, como un torbellino, como una llama [...] Cada hecho histórico además, es de composición heterogénea. Sus partes se desplazan con ritmos diferentes en un continuo proceso de desajuste y reajuste”.
Alfredo López Austin, “Cuando Cristo andaba de milagros”

“—Ahí están las indias a tu disposición, Ernesto. A ver cuándo una de estas criaturas resulta de tu color. A Ernesto le molestó la broma porque se consideraba rebajado al nivel de los inferiores”.
Rosario Castellanos, Balún Canán

El estudio histórico no puede partir sólo del análisis de la fuente misma, toda fuente histórica está dentro de dinámicas muy específicas y es parte de un proceso preciso importante y coyuntural que se ha ido gestando a lo largo de la historia misma. Dicho de otro modo, no podemos leer una fuente sin antes comprender el contexto e intenciones del autor. El estudio de los cuentos nahuas a lo largo del siglo XX y los primeros decenios del siglo XXI, permite no sólo analizar visiones más amplias en los cambios que presentan las narraciones y su vínculo con dinámicas nacionales, también esa larga duración nos permite analizar el desarrollo de la idea de los cuentos nahuas desde la tradición histórica, no sin olvidar las profundidades mesoamericanas que existe en la tradición cuentística que buscamos comprender.

En este capítulo se realizará una revisión de la relación entre los indios y “sus otros”; es decir, cómo se dieron las relaciones primero con los españoles, luego los criollos y después los ciudadanos mexicanos, los que a lo largo de los 500 años de presencia no indígena en los territorios de lo que hoy entendemos como México, han tratado de explicarse y de entender al indio. Este estudio nos permitirá comprender la relación que existe entre los cuentos indígenas como expresión del proceso indigenista y por lo tanto, como parte de lo que sobre el indio se construyó desde el proyecto nacional; por ello debemos primeramente conocer cómo se dio este desarrollo del poder político y su consecuente enajenación como parte de discurso nacionalista. Dicho proyecto estará determinado por el contexto específico

mexicano, o como lo sostiene Silvia Pappel, serán los principios dominantes los que estructuran el relato mismo bajo condiciones únicas e irrepetibles pero sí rastreables.⁷¹ Conforme cambie el contexto y las intenciones del autor se darán pues usos diferentes discursivamente hablando hacia la apropiación de la narrativa indígena. Veremos más adelante que este discurso va cambiando conforma cambia el contexto y las intenciones de cada recopilador, así algunas figuras que aparecen en los cuentos se empiezan a desdibujar y cambian en algunas cosas, pero otras se mantienen casi inalteradas. Así fue con las figuras de entes que se comían a la gente del pueblo, creencia muy arraigada hasta el día de hoy en algunas zonas de México.

El indio en el contexto novohispano

Desde los primeros contactos se empezaron a entablar una serie de relaciones entre los recién llegados y los distintos grupos de habitantes de las islas descubiertas en 1492. El navegante genovés Cristóbal Colón escribía en su cuarta *Carta de relación* en 1503 que:

Dos indios me llevaron a Carambaru, a donde la gente anda desnuda y lleva al cuello un espejo de oro; más no le querían vender ni dar trueque [...] y que traen colares en la cabeza, manillas a los pies ya los brazos dello, y bien gordas, y del sillar, arcas y mesas las guarnecen y enforran. También dijeron que las mugeres de allí traían collares colgados de la cabeza a las espaldas. En esto que yo digo, la gente toda de estos lugares conciertan en ello, y dicen tanto que yo sería contento con el diezmo.⁷²

Así se empezó un proceso de comprensión hacia los grupos humanos encontrados en las tierras del Nuevo Mundo, el proyecto consistió en actualizar en el recién descubierto continente una nueva Europa, lo que supone un trasplante de la civilización europea a las tierras recién descubiertas.⁷³ La invención de lo que llama Edmundo O’Gorman “la cuarta parte del mundo” es quizá el mismo proceso donde se cimentó la creación del habitante de ese Nuevo Mundo.

⁷¹ Silvia Pappel, “El concepto de principios dominantes en la historiografía crítica” en Gustavo Leyva (coord.), *Política, identidad y narración*, México, UAM-I y Miguel Ángel Porrúa, 2003, pp. 503-516.

⁷² Cristóbal Colón, “Carta de relación del cuarto viaje” en Germán Arciniegas (selección, estudio preliminar y notas), *Historiadores de Indias*, México, Editorial Cumbre, 1982, p. 7.

⁷³ Edmundo O’ Gorman, *México el trauma de su historia. Ducit amor patrie*, México, CONACULTA, 2002, p. 16. Idea que también desarrolla en otros trabajos, ya que para O’ Gorman la presencia de un nueva parte del mundo representaba un paradigma que necesitaba ser interpretado y que esta interpretación creó pues la invención de la idea de América. Según Edmundo O’ Gorman, *La invención de América*, México, FCE, 3ra edición, 2004, 193pp.

El conquistador de Mexico-Tenochtitlan Hernán Cortés en sus *Cartas de Relación* muestra algunas expresiones sobre las ideas en torno a la vida de los indios al decir que: “[...] y tienen otra cosa horrible y abominable y digna de ser punida, que hasta hoy no se ha visto en ninguna parte y es que [...] en presencia de aquellos ídolos los abren vivos por los pechos y le sacan el corazón y las entrañas.”⁷⁴ En dicha cita vemos referencia a la brutalidad con la que se empezaba a entender a los indios, Apoyando la idea de que los indios eran antropófagos, misma que ha sido estudiada ampliamente por Carlos Jáuregui. Éste menciona que el canibalismo ha sido un tropo fundamental para la definición de la identidad cultural latinoamericana como monstruos salvajes.⁷⁵ Consecuentemente se construye un discurso muy específico en tono al poder y la organización de las nuevas tierras llenas de secretos que merecen ser investigados y relatados por todo aquél que los pueda observar⁷⁶ basados en las ideas de antropofagia.

La obra del padre franciscano Bernardino de Sahagún, *La historia general de las cosas de Nueva España* también hace una referencia hacia la acción de comer a una persona, sumándose así, a la visión de Cortés:

Todos los corazones después de haberlos sacado y ofrecido los echaban a una jícara de madera, y llamaban a los corazones *quauhnochtli* y a los que morían después de sacados los corazones los llamaban *quauhteca*. Después de desollados los viejos que se llamaban *quaquacuiltin* llevaban los cuerpos al calpulco, adonde el dueño del cautivo había hecho su voto o prometimiento; allí le dividían [descuartizaban] y le enviaban a Motecuhzoma un muslo para que lo comiese, y lo demás lo repartían por los otros principales o parientes, íbanlo a comer a la casa de quien cautivó al muerto. Cocían aquella carne con maíz y dábanlo a cada uno un pedazo de aquella carne en una escudilla o cajete, con su caldo y su maíz cocido, y llamaban a aquella comida *tlacatlaolli*, después de haber comido andaban a la borrachería.⁷⁷

Tanto para Sahagún como para Cortés el indio es un bárbaro con cultura de brutalidad y de hasta antropofagia. Sin embargo, no fué la única expresión sobre ese tenor hacia el siglo XVI, Fray Toribio de Benavente, Motolinía, sostiene que: “[...] los otros Indios procuraban

⁷⁴ Hernán Cortés, *Cartas de Relación*, México, Porrúa, 1999, pp. 123.

⁷⁵ Carlos A. Jáuregui, *Canibalia: canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, Madrid, Iberoamerican, 2008, p. 15.

⁷⁶ Villoro, *op. cit.*, p. 21.

⁷⁷ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España* (edición, numeración anotaciones y apéndice por Ángel Má. Garibay K.), México, Porrúa, 2006, p. 98.

de comer carne humana de los que morían en el sacrificio y esta comían comúnmente los señores principales, y mercaderes, y los ministros de los templos.”⁷⁸

Cierto es que las dinámicas que se establecieron desde los primeros años del siglo XVI fueron permitiendo que, poco a poco se fueran constituyendo relaciones de dominación entre los colonizados y los colonizadores. Consecuentemente la cultura del indio y del europeo fue moldeándose a medida que iban comprendiendo ambos grupos el lugar que cada uno tenía en la nueva sociedad. Los esfuerzos de los frailes por comprender al indio fueron la base para que hoy podamos acercarnos a su forma de vida y de pensar, ya que al final, fueron parte de esta conservación de la tradición cuentística y del cambio del medio de resguardo.

A lo largo del siglo XVII y XVIII, hubo un distanciamiento el tema de la comprensión del indio que se relegó para hondarse en las relaciones de poder más que las relaciones de comprensión entre los indios y los no indios. Sin embargo, mientras ello sucedía se empezaba a usar el indio como discurso nacionalista. Probablemente uno de los pocos hombres que comenzaron a interpretar el pasado mexicana y utilizarlo como recurso unificador de la Nueva España fue Carlos de Sigüenza y Góngora, un claro ejemplo del criollismo novohispano y de la apropiación del discurso indígena, con su *Theatro de las virtudes políticas que constituyen a un príncipe*, donde al describir y justificar el tablero principal de la segunda fachada, y los versos que complementan la descripción se pueden notar intenciones: por un lado de exaltación nacionalista, la eternización de la labor humana y cómo el erigir los reconocimientos pertinentes, constituyen una de las virtudes que hacen al buen gobernante.⁷⁹

La sociedad novohispana comenzó a relegar la importancia de comprender a los indios y se dedicó más a su explotación que, gracias a la conformación de comunidades, los indios lograron formar buenas condiciones de vida, y oportunidades para vivir dignamente en los campos de cultivo. Los indígenas fueron formando estas comunidades en las afueras de la ciudad dedicándose principalmente al campo, volviéndose así en lo mismo el ser indio que el ser campesino.

⁷⁸ Motolonía, Historia de los indios de la Nueva España, p. 25 citado en Fernando Anaya Monroy, “La antropofagia entre los antiguos mexicanos. Recuperado en <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn06/084.pdf> del 8 de mayo de 2016.

⁷⁹ Carlos de Sigüenza y Góngora, *Obras históricas* (prólogo de José Rojas Garcidueñas), México. Porrúa, 2002, 361pp.

El indio como proyecto de nación

En el último tramo del siglo XVIII los trabajos de Francisco Xavier Clavijero, Fray Servando Teresa de Mier, Antonio León y Gama y Manuel Orozco y Berra, representaron una nueva forma de entender al indio. En 1780 Francisco Xavier Clavijero publicó su *Historia Antigua de México*, en la cual, escribió a manera de dedicatoria a la Real y Pontificia Universidad de México que:

Fácilmente reconoceréis leyendo esta obra que, más bien que una historia, es un ensayo, una tentativa, un esfuerzo atrevido de un ciudadano que, a pesar de sus calamidades. Se ha empleado en esto por ser útil a su patria, y en vez de desaprobado sus yerros, compadeceréis el servicio que ha prestado explorando un camino que, por nuestra desgracia, se ha hecho dificultísimo”⁸⁰

Clavijero está consiente ya desde finales del siglo XVIII que la planeación de una historia de la nación mexicana es aún un trabajo que llevará a muchos investigadores a seguir en torno a ello, además de mostrar un profundo cariño por la nación al decir que su libro es “[...] un testimonio de mi sincerísimo amor a la patria.”⁸¹ Otra de las ideas que gestaron parte del nacionalismo mexicano que, usando el discurso indigenista, iban construyendo parte de la cohesión mexicana, es el sermón que dictó el padre Servando Teresa de Mier.⁸²

En 1790, fueron descubiertas dos de las esculturas monumentales del pasado mexicana más importantes, La piedra del Sol y la Coatlicue. Rápidamente León y Gama ofreció un sesudo análisis sobre las relaciones entre La piedra del Sol y los textos que hablan sobre tres eras cosmogónicas. León y Gama nos dice que:

Contaban por primera edad, ó duración del primer sol 676 años, al fin de los cuales, en uno nombrado Ce Acatl, estando el sol en el signo Nahui Ocelotl, se destruyeron los hombres, faltándolos las semillas, y demás mantenimientos, y fueron muertos, y comidos

⁸⁰ Francisco Xavier Clavijero, *Historia Antigua de México* (prólogo de Mariano Cuevas), México, Porrúa, 1991, p. XVII. Obra que ya en el nombre lleva impregnada la idea de hacer un estudio que pruebe una historia de México, es decir de una nación consolidada y ya no sólo de una colonia española.

⁸¹ *Ibidem*, p. XIX.

⁸² A grandes rasgos el discurso del padre Mier es resumido por David Brading de la siguiente manera: resumía sus conclusiones en cuatro proposiciones. Primero, la imagen de la Virgen de Guadalupe aparecía en la capa de Santo Tomás, “el apóstol de este reino”. Segundo: “los indios ya eran cristianos” habían adorado la imagen durante 1750 años en el Tepeyac donde el apóstol había construido la iglesia. Tercero, Cuando los indios cometieron apostasía, la imagen había sido escondida; la Virgen se le apareció a Juan Diego para revelar su localización. Cuarto, la imagen misma era una tela del siglo I donde milagrosamente se había impreso la figura de la Virgen María. Luego afirmaba que Santo Tomás era Quetzalcoatl y que los indios conocían los dogmas fundamentales del cristianismo. David Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, Era, 1985, pp. 48-49.

de los tigres, ó tequanes, que eran unos animales feroces; acabando juntamente con ellos el primer sol, cuya destrucción duró el tiempo do 13 años.⁸³

De esta manera la brutalidad del comer ha pasado a ser propiedad del nacionalismo mexicano, incluso antes de que sucedan los levantamientos armados independentistas. La invasión napoleónica en 1808 a España provocó una serie de sucesos que fueron poco a poco repercutiendo entre las colonias españolas que tenían bajo su dominio por casi 300 años, provocando así el inicio de las independencias latinoamericanas. El proyecto nacional creado a partir del conflicto de independencia consumado en 1821 entre peninsulares y americanos (criollos) quienes con distintos tonos y matices excluyeron a los pueblos indios del nuevo proyecto nacional provocó la primera Constitución en 1824 donde nace una nueva nación que propugnaba por el republicanismo⁸⁴. La lucha emprendida por los grupos mestizos va a combinar tanto el valor religioso de la tradición europea como un pasado mexicana glorioso. En el siglo XIX México fue forzado a integrarse abrupta y violentamente a las dinámicas de las naciones europeas sin tener ni un objetivo ni una identidad definida.

Hacia finales del siglo XVIII, cuando gracias a un alejamiento de la idea de la Conquista, el poder novohispano comenzó a crear sus propios discursos en torno a la apropiación de la historia indígena y el orgullo de sentirse americanos. La firma del Plan de Iguala y los Tratados de Córdoba creaban una neófita nación que trataba de adaptarse lo más rápido posible a las dinámicas europeas pero también al modelo estadounidense. Durante la primera mitad del siglo XIX el tema indígena se dejó de lado ponderando los asuntos de la consolidación del poder político central y periférico, de tal manera que problemas como el fugaz imperio iturbidista, la pérdida de Texas, la primera intervención francesa y las luchas intestinas desgastaron al país que no tenía un rumbo fijo ahogado en las luchas del poder. La invasión norteamericana y la firma de los Tratados de Guadalupe-Hidalgo el 2 de febrero de 1848 entre Manuel de la Peña y Peña y Nicolas Trist evidenció la necesidad de crear una

⁸³ Antonio León y Gama, *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras*, México, Imprenta de Alejandro Valdés, 1832. Recuperado en <http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080017464/1080017464.PDF> del 5 de mayo del 2017.

⁸⁴ Brading, *op. cit.*, pp. 17, 25.

identidad nacional bajo las posturas liberales las cuales triunfaron en la batalla de Calpulalpan el 22 de diciembre de 1860 y en el sitio de Querétaro en mayo de 1867⁸⁵.

El liberalismo mexicano expresaba nuevos niveles de conciencia política colocando la idea de la pertenencia del territorio mexicano como recurso político necesario para rechazar la europeización y la denigración de la raza india que el clima lo convertía en inferior, bárbaro y cobarde.⁸⁶ Los gobiernos liberales que usaban al indio como discurso nacionalista, al mismo tiempo y a consecuencia de las leyes hechas durante el gobierno de Juárez y la Constitución de 1857 terminaron por provocar que la situación del campesinado se tornara peor que con los gobiernos conservadores, sintiéndose a sí mismos más indios que mexicanos.⁸⁷

El indígena antes y después de la Revolución

Cuando las guerras internas en México disminuyeron es que pudo volverse a pensar en un proyecto de nación, y por lo tanto, el indio volvió a ser una parte fundamental de dicho proyecto. Son predecesores del pensamiento indigenista los trabajos de Francisco Pimentel, Francisco Bulnes y Andrés Molina Enríquez entre mediados del siglo XIX y los primeros años del siglo XX. Pimentel escribió en 1864 en torno a la situación indígena que un evidente alejamiento político y social aunado a una evangelización inacabada ha colocado al indio en una situación de degradación y aislamiento. Bulnes, en plena época porfiriana, encuentra en 1899 que la situación mexicana se encuentra dividida entre los indios y no indios, de forma casi impenetrable. Por último, Molina Enríquez entiende que la nacionalidad mexicana debe forzosamente romper con la doble unidad espiritual que representa la separación entre el indígena y el no indígena.⁸⁸

⁸⁵ Josefina Zoraida Vásquez, “De la independencia a la consolidación republicana” en Alberto Torres Rodríguez, *Nueva historia mínima de México ilustrada*, México, El Colegio de México y la Secretaría de Educación del Gobierno del Distrito Federal, 2008, pp. 245-335.

⁸⁶ José Manuel Valenzuela Arce, *Impecable y diamantina. P.S. Democracia adulterada y proyecto nacional*, Tijuana B.C., El colegio de la Frontera Norte, 2008, p. 34.

⁸⁷ Desde mediados del siglo XIX se comenzó a dar el fenómeno de hacer sinónimos al indio y al campesino. Las condiciones de vida posterior a los 300 años de dominación española hicieron cambios importantes en las comunidades indígenas esa comunidad se vio afectada por las leyes de los liberales Cf. T. G. Powell. “Los liberales, el campesinado indígena y los problemas agrarios durante la Reforma” Recuperado en http://codex.colmex.mx:8991/exlibris/aleph/a18_1/apache_media/UUYDDYBGBJF5BLECBJ6B1AJCUHI79K.pdf del 29 de junio de 2017.

⁸⁸ *Ibidem*, pp. 185-187.

Durante el porfiriato el poder de los hacendados creció exponencialmente gracias al ingreso completo del sistema capitalista en México tanto al interior forjando una clase trabajadora mexicana como al exterior consolidando la imagen de un México que había dejado atrás el régimen de luchas internas y de barbarie. La ausencia de guerras, la ampliación de los mercados y las nuevas dinámicas de venta de alimentos en el país (tiendas de raya), provocaron por un lado, crecimiento demográfico de nueve millones en 1877 a quince millones en 1910; y por otro, migración del campo a la ciudad, que aunque fue considerable el aumento, la mayoría de la población continuó con su vida en las haciendas y los ranchos viviendo en y del campo.⁸⁹

El dominio de los grupos de poder sobre los trabajadores fue desproporcionado y siempre buscó la consolidación de los patrones a través de la apropiación de las tierras en los pueblos, de legislaciones en contra del uso de bebidas alcohólicas y la implantación de tiendas de raya; aunque para los últimos años del porfirismo estas medidas se ablandaron al punto de intentar poner algunas escuelas y de convertir al campo mexicano como uno de los más productivos en el mundo con el objetivo de evitar el descontento social generalizado.⁹⁰ El trabajo campesino en México, para este momento, se puede dividir en cuatro tipos: el primero, los peones permanentes, los cuales vivían en la hacienda realizando las labores diarias; los segundos, los trabajadores eventuales, los cuales realizaban trabajos por un cierto periodo siendo este medio el más común en el centro del país por su alto grado de concentración indígena; los terceros, los arrendatarios, eran aquellos que poseían alguna cantidad de tierras que rentaban para el uso capitalista; y por último, los medieros fueron personajes que entablaban negociaciones de uso de tierra no propia⁹¹.

Las condiciones sociales y económicas se volvieron más importantes que el color de la piel, ello ha provocado, en términos historiográficos, que la separación de indio y el campesino sea difícil; no podemos afirmar tajantemente que todo campesino haya sido indígena ni viceversa, lo que si podemos afirmar es que sus condiciones sociales y

⁸⁹ Eliza Speckman Guerra, "El porfiriato" en Torres Rodríguez, *op. cit.*, p. 372.

⁹⁰ Friedrich Katz, *La servidumbre agraria en México en la época porfiriana*, México, Editorial Era, 1998, p. 10.

⁹¹ *Ibidem*, pp. 15-17.

económicas hayan sido muy parecidas que ahora es difícil separarlos.⁹² El papel desempeñado por los indios en el movimiento revolucionario terminó por colocar al indio en condiciones iguales al campesino, debido a su presencia notoria junto a los caudillos del movimiento armado.⁹³ De la misma manera el racismo causado por la importación de las ideas comtianas y el racismo imperialista europeo y norteamericano sumado a la tradición de discriminación hacia el indio⁹⁴, terminaron por convertir al indígena y al campesino como una sola clase social que sólo merecía el control y el abuso por parte de las elites, sin embargo parece ser, que esta situación se dio de manera más cruel entre los pueblos del centro, a causa de que desde las comunidades indígenas acudían a las cercanías de la Ciudad de México únicamente a trabajar por temporadas, lo cual evidentemente no era suficiente para poder sobrevivir.⁹⁵

El proceso electoral de 1910 se creyó que sería el primero donde el caudillo liberal Porfirio Díaz no estaría sin embargo, la situación fue otra. Las críticas desde 1909 se volvieron enérgicas, la mayoría desde la prensa como el caso del *Regeneración* de los hermanos Flores Magón. Antes de ser candidato a la presidencia por el Partido Antirreleccionista Francisco I. Madero publicó *La sucesión presidencial en 1910* en el cual apenas señaló que: “[...] la población indígena estaba reducida a la más triste condición, pues considerábaseles como esclavos y les trataban como bestias de carga”.⁹⁶ Durante el conflicto revolucionario la idea de que eran los campesinos e indios los que buscaban protestar en contra de las políticas del régimen porfiriano, fue usado tanto como bandera de la guerra social (el caso de villistas y zapatistas, principalmente) como para construir políticas que pacificaran al país y conformar una base de apoyo al grupo sonorenses, mismo que triunfó con el Plan de Agua Prieta (1920).⁹⁷

Hacia los años treinta se produjeron interpretaciones de tomar al campesino no sólo como un actor social sino como un nuevo símbolo nacional y sobre el que se iba a construir el

⁹² Alan Knight, “Racismo, revolución e indigenismo. México 1910-1940” en Alan Knight, *Repensar la Revolución Mexicana. Volumen IV*, México, El Colegio de México, 2013, p. 62.

⁹³ Alcides Reissner, *op. cit.*, p. 24.

⁹⁴ Katz, *op. cit.*, p. 12.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 29.

⁹⁶ Francisco I. Madero, *La sucesión presidencial en 1910*, citado por Valenzuela Arce, *op. cit.*, p. 53.

⁹⁷ Luis Aboites y Engracia Loyo, “La construcción del nuevo estado 1920-1945” en AAVV, *Nueva Historia General de México*, México, El Colegio de México, 2010, p. 522.

nuevo nacionalismo mexicano, de esta manera fue que las masas de campesinos se unificaron en sindicatos tejiendo alianzas con el Estado posrevolucionario, ya que uno de los puntos más importantes del constitucionalismo de 1917 fue la cuestión agraria misma que los campesinos aceptaron al tiempo que legitimaban el nuevo régimen y al grupo sonorenses triunfante.⁹⁸ Con la creación del PNR buena parte de dirigentes y caciques locales lograron que indios y campesinos regresaran a trabajar a las tierras de las que serán despojados en los siguientes años. Esta reforma agraria representó una continuación del proyecto modernizador, éste en términos del llamado “progreso” aunque eso significara excluir aún más a los pueblos indígenas que, durante estos años, terminaron de abandonar el campo.

Las formas del indigenismo posrevolucionario

Con el proceso revolucionario consumado empezaron a aparecer nuevos proyectos de nación fusionados a lo que podemos llamar indigenismo del siglo XX, unos destinados al mundo de las ideas indigenistas (entender al indio) y otros hacia las relaciones políticas (indio y Estado posrevolucionario), vale la pena detenernos en explicar ambos casos para tener así miradas más amplias en torno al indio y la nación mexicana. De forma general podemos decir que existen tres grandes grupos de ideologías (que se desarrollaron de manera independiente en momentos dispares, iremos revisando cada uno) en torno al indigenismo gestado desde el siglo XX: los integracionistas, los antiintegracionistas y los contemporáneos.

La idea de progreso o bien de mejora, es muy marcada entre los pensadores de los dos primeros campos es decir, para los integracionistas y los antiintegracionistas las intenciones de los estudios se basan en el objetivo de provocar el progreso en las comunidades indígenas. Por su parte los estudiosos contemporáneos han marcado una serie de ideas con las cuales han buscado el desarrollo de estas comunidades sin la necesidad de la intervención de los mundos occidentales que, aunque intentan comprender a los grupos humanos algunos antropólogos contemporáneos creen principalmente, que sus propuestas sean las que logren realizar un cambio en las comunidades indígenas, a pesar de que el contexto imperialista no ayude al desarrollo y triunfo pleno de los proyectos indigenistas mexicanos.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 540.

Así los proyectos del Estado mexicano nos permiten dividir las formas del indigenismo en el siglo XX en tres momentos, mismos que se van a ir relacionando con sus ideologías. El primer periodo, que va desde los la época posrevolucionaria hasta finales de los sesenta, que llamaremos como “indigenismo oficial” el cual está marcado por políticas de asimilación que percibían a los indios física y culturalmente aislados del resto del país, aunque no por ello, no se darán excepciones de grupos antiintegracionistas. El segundo periodo, o de un “indigenismo de participación” se caracterizó por tener una mayor injerencia del Estado y en particular del Ejecutivo nacional en los programas de “apoyo” ello, gracias a que no sólo fueron atendidos los problemas de aislamiento sino también de marginación y pobreza, apuntalando así la intención de llevar bienestar económico; todo a consecuencia de dos puntos: la importancia que tomó el populismo en el discurso del poder político mexicano y por la influencia que tuvieron las ideas marxistas a raíz de los sucesos de 1968; aunque fueron los antiintegracionistas los que tomaron fuerza no por ello los integracionistas dejaron de aparecer. El tercer momento comienza hasta 1988 con las elecciones y el triunfo de Carlos Salinas y que continúa hasta nuestros días, a este periodo lo llamaremos “indigenismo neoliberal” en este último tramo, como dice su nombre, está caracterizado por la llegada total del capitalismo neoliberal que enflaca al estado y colocan al libre mercado como detonante de la economía mundial, misma en la que México se insertó rápidamente; fueron los años en los que los antropólogos contemporáneos empezaron a plantear nuevas discusiones.⁹⁹

Para mostrar lo anterior, es fundamental iniciar por Manuel Gamio que fue el precursor del pensamiento integracionista del siglo XX. Para Gamio el problema de México era el de su heterogeneidad racial, cultural, lingüística y económica, mismo que tenía que resolverse a través de la integración de las culturas indias a la identidad nacional y la cultura mexicana.¹⁰⁰ Gamio pensaba que entre el indígena y el blanco no había una superación racial ya que:

El indio tiene aptitudes para el progreso iguales que el blanco; no es ni inferior ni superior a él. Sucede que determinados antecedentes históricos y especialísimas condiciones sociales, biológicas, geográficas, etcétera, del medio en el que vive, lo han hecho hasta hoy inepto para recibir y asimilar la cultura de origen europeo. Si el peso abrumador de los antecedentes históricos desaparece, que desaparecerá, cuando el indio no recuerde ya los tres siglos de vejaciones coloniales y los cien años de vejaciones

⁹⁹ *Ibidem* pp. 88-89.

¹⁰⁰ Maya Lorena Pérez Ruíz, “El estudio de las relaciones interétnicas en la antropología mexicana” en José Manuel Valenzuela Arce, (coord.), *Los estudios culturales en México*, México, CONACULTA-FCE, 2013, p. 121.

“independentistas” que gravitan sobre él; si deja de considerarse, como hoy lo hace, biológicamente inferior al blanco, si mejoran su alimentación, su indumentaria, su educación y sus esparcimientos, el indio abrazará la cultura contemporánea al igual que el individuo de cualquier otra raza. [...] La civilización europea contemporánea no ha podido infiltrarse en nuestra población indígena por dos grandes causas:

1° Por la resistencia natural que opone esa población al cambio de cultura.

2° Porque desconocemos los motivos de dicha resistencia no sabemos cómo piensa el indio, ignoramos sus verdaderas aspiraciones, lo prejuzgamos con nuestro criterio, cuando deberíamos compenetrarnos en el suyo para comprenderlo y hacer que nos comprenda.¹⁰¹

Como vemos para Gamio, la situación del indígena no puede ser explicada sin tomar en cuenta el desarrollo histórico del indio el cual, tras 400 años de malos tratos se ha vuelto escéptico de la cultura europea. Gamio señala también que la cultura mestiza-europea es el punto de partida para mejorar la vida del indio. Igualmente menciona, que la obra grandiosa de los antepasados precortesianos está olvidada por los indios contemporáneos, dicho olvido llevará al indígena sin retardo a la extinción de su vida y su cultura por las relaciones con otros grupos étnicos.¹⁰² El indio sufre de un sentimiento de inferioridad que sumado a una secular timidez, a la par que necesita aprender a confiar en su igual mestizo que mucho tiene por enseñarle en lo académico y lo cívico, lo ha llevado a la desconfianza y denigración social e incluso histórica.¹⁰³ El pensamiento de Gamio muestra a un indio que tiene la capacidad de aprender a occidentalizarse ya que, con dicho proceso, logrará convertirlo en buen mexicano, asunto que va muy de acuerdo con el proceso unificador que el gobierno posrevolucionario intentó construir.

Alfonso Caso, por otro lado, sostenía que las prácticas activas y el estudio más científico para fomentar el desarrollo indígena podría llegar a constituir, como punto de partida, y así ir anexando socialmente al indio en el proyecto de nación posrevolucionario.¹⁰⁴ Incluso podemos decir que muchos de los autores que se dedicaron a estudiar a los grupos indios no rompieron tajantemente con lo propuesto por Gamio, simplemente cambiaron el enfoque del estudio indigenista. Sin embargo, las aportaciones teóricas para comprender al indio han sido de las más importantes para el indigenismo mexicano. Caso pensaba que las

¹⁰¹ Manuel Gamio, “Razas y discriminación racial” en *Antología* (estudio preliminar, selección y notas de Juan Comas) México, UNAM, 1993, pp. 74-76. Según Juan Comas esta parte está sacada de *Forjando patria. Pro-nacionalismo* en la edición de 1916 por Hermanos Porrúa.

¹⁰² *Ibidem*, p. 76.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 88-90.

¹⁰⁴ Pérez Ruíz, *op. cit.*, p. 122.

condiciones indígenas son resultados de procesos coloniales de dominación hasta geográfica y que lo que nos puede ayudar a separar al indio del no indio proviene, principalmente, de sentirse parte de la comunidad india; sólo a partir de esta manera de pensar es que podremos comenzar a incluir al indígena a México.¹⁰⁵

Julio de la Fuente, de tendencias marxistas dogmáticas, pensaba que más que las acciones educativas y culturales las necesidades indígenas eran de índole económico evitando la implementación de relaciones de poder o de sometimiento contra los indios, haciendo notar que eran los mestizos los que no permitieron avanzar a los indios ni a su propia cultura debido a la condición de dominación.¹⁰⁶ Sus propuestas estuvieron encaminadas a romper con el trabajo en comunidades indígenas dispersas; propuso en cambio labores en regiones socioeconómicas determinadas por las relaciones de dependencia entre las comunidades indígenas y las zonas urbanas de subordinación campesina, colocando al indio como miembro de un grupo social sometido y no sólo un individuo dentro de sólo una comunidad mexicana.¹⁰⁷

Por otro lado, Aguirre Beltrán, quien trabajó hacia los años cincuenta, forjó una teoría del cambio cultural. El trabajo de Aguirre Beltrán dejó atrás las concepciones funcionalistas que veían al indio aislado, y sólo como miembro de una comunidad, para situarlo como parte de un grupo social sometido, de esta manera el trabajo de Aguirre Beltrán constituyó el principio de lo que llamamos anteriormente indigenismo de participación, dentro de la orientación integracionista del indigenismo del siglo XX que en perspectiva de un proyecto nacional, debe de constituirse como regiones funcionales de intercambio cultural que se reflejen al mismo tiempo como identidad nacional. El trabajo de Aguirre Beltrán se forjó a partir del interés del estudio de las relaciones entre los indígenas y los no indígenas desde el punto de vista histórico y cultural así:

[...] los estudios de contacto tuvieron una finalidad, explícita o implícita, eminentemente práctica. Con muy notables excepciones, todos ellos fueron dirigidos a examinar el impacto que la cultura occidental, altamente evolucionada y agresiva había producido en el mundo indígena subdesarrollado [...]

¹⁰⁵ Alfonso Caso, "Definición del indio y lo indio" en *América indígena*, vol. VIII, núm. 5, 1948. Recuperado en <https://es.scribd.com/document/209164791/Alfonso-Caso-Definicion-del-indio-y-de-lo-indio> del 2 de abril de 2017.

¹⁰⁶ Pérez Ruíz, *op. cit.*, p. 123.

¹⁰⁷ *Ibidem*, pp. 124-125.

Limitado el campo al conocimiento al tipo particular de contacto entre occidente y el universo aborígen, los términos del problema llevaron a la investigación del momento en que se realizó el encuentro entre los mundos culturales. Hasta muy reciente data, y aun en la actualidad, grupos considerables de pueblos indígenas seguían o siguen siendo terra incognita e incontaminada donde la influencia occidental apenas había penetrado. No parece, sin embargo, que tal estado de las cosas pueda ser permanente, dado el nuevo impulso de la industrialización ha impreso a las relaciones humanas en un mundo en que los adelantos tecnológicos están empequeñeciendo y acercando cada vez más a los hombres.¹⁰⁸

De esta manera, aunque el trabajo de Aguirre Beltrán aportó grandes avances a cómo pensar a los grupos indígenas, su proyecto nunca pudo triunfar debido a serias limitaciones, primeramente a causa de la excesiva sistematización del estudio por “zonas de refugio” lo que provocó que los gastos para llevar a cabo su proyecto se dispararan y terminaran chocando ante las limitaciones que el mismo Instituto Nacional Indigenista (INI) tenía ante otras dependencias formando pues, una lucha de intereses en las esferas del estado mexicano o bien, ante el choque con otro grupo de poder: los caciques, éstos últimos personajes fueron parte de una gran barrera que difícilmente los antropólogos del INI lograron vencer y que tampoco consiguieron maneras de entablar relaciones permisivas entre ellos.¹⁰⁹

El otro grupo, los antiintegracionistas hicieron su aparición casi a la par de las propuestas integracionistas, aunque los primeros intentos se habían forjado con Moisés Saénz en los treinta que ya advertía “[...] la necesidad de tomar en cuenta la especial situación de los indígenas en las tareas de la planeación y diseño de las políticas para el desarrollo rural, y cuestionaba la idea de la incorporación del indígena como meta a alcanzar.”¹¹⁰ Saénz nació en el régimen porfirista, para 1924 ya era subsecretario de educación, tras estudiar en los Estados Unidos y Francia sólo permaneció diez años en los asuntos escolares, hasta que fue enviado como embajador a Perú donde murió.¹¹¹ Sin embargo esos años fueron suficientes para dejar cierta influencia en el pensamiento mexicano y de la identidad nacional, a Saénz el extranjero le era molesto y más cuando estos hombres no se interesaban en la situación

¹⁰⁸ Gonzalo Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación*, México, UNAM, 1957, pp. 16-17. Recuperado en <https://es.scribd.com/doc/106945850/Aguirre-Beltran-Gonzalo-1957-El-proceso-de-aculturacion> del 5 de junio de 2016].

¹⁰⁹ Pérez Ruíz, *op. cit.*, p. 126.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 127.

¹¹¹ John A Britton, “Moisés Saénz: nacionalista mexicano”. Recuperado en http://codex.colmex.mx:8991/exlibris/aleph/a18_1/apache_media/K3LBY4PSRC7EVMALNMPJTBX9G3DA2R.pdf del 5 de junio del 2016.

real de México y de su población,¹¹² de ahí que gran parte de sus trabajos estuvieran enfocados a las relaciones entre las clases sociales.

Las ideas nacionalistas posrevolucionarias de Saéñz no indicaban la reclamación de los recursos (como fue el caso de la expropiación petrolera) sino la búsqueda de una identidad que luche por la reivindicación, el autodomínio y capacidad de acción para los mexicanos. De tal manera que la Revolución revaloró a “[...] las culturas autóctonas en la medida que representan lo nativo, lo que no es extraño, lo que es un componente fundamental y orgánico de la nacionalidad, y esta última se compone también de la tradición cultural que los españoles dejaron en lo que posteriormente sería México”.¹¹³ Así la participación de la cultura hispana y la cultura indígena, no es la base de la identidad que conseguiría el autodomínio del poder mexicano, en dicha orden de ideas:

La cultura indígena no deja de ser anómala. Su organización social, su atraso y su escaso desarrollo tecnológico; sus ideas supersticiosas y su paganismo; su poca permeabilidad a las fuerzas progresistas y favorecedoras del desarrollo nacional; su pobre asimilación y comprensión de los valores mexicanos, etc. la invalidan, a los ojos de los revolucionarios, para convertirse en una expresión precisamente, de la nacionalidad. Para ser vehículo de las fuerzas nacionalizadoras, la comunidad indígena debe dejar de ser, debe transformarse cualitativamente.

La transformación de las comunidades indígenas, por otra parte, será de una empresa que deberá tener a su cargo, forzosamente, la institución que se proyectará como la más poderosa del país o sea, el Estado. La conversión de los indígenas no puede quedar en manos de la llamada iniciativa privada o de grupos institucionalizados extra estatales; sólo el Estado puede acometer una tarea de tal magnitud¹¹⁴

Cabe pues es este momento recordar a uno de los hombres más importantes dentro del pensamiento de la construcción nacionalista, el cual aunque no podemos situar de manera certera dentro de alguno de los dos grupos hasta el momento mencionados, sí podemos situarlo en el debate de la sociedad mexicana y su necesidad de crear identidad misma que invariablemente se basa en menor o mayor grado en el discurso de las culturas mesoamericanas. Samuel Ramos presentó un marco explicativo de las características específicas de la cultura y de los rasgos psicológicos del mexicano. Ramos “[...] consideró que el mexicano se había autodesvalorado como producto de la conquista y la colonización,

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ Francisco Javier Guerrero, “Moisés Saéñz, el precursor olvidado”. Recuperado en <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/nuant/cont/1/cnt/cnt2.pdf> del 5 de junio de 2016].

¹¹⁴ *Ibid.*

lo cual le generaba un sentimiento de inferioridad que se derivaba del desfase entre aspiraciones y capacidad entre los objetivos que se pretenden”¹¹⁵ y las formas con las que es posible realizar dichos proyectos, eso ha causado que el mexicano no haya sido parte de un país maduro, que Ramos compara con la búsqueda de características propias y la identidad de un joven cualquiera.

Parte fundamental del pensamiento de Ramos es el estudio de la cultura mexicana misma, ante lo cual, el autor de *El perfil del hombre y la cultura en México* señala que:

Entre el proceso de la imitación y el de la asimilación existe la misma diferencia que hay entre lo mecánico y lo orgánico [es decir la primera es parte de la condición creada y la otra es parte de la creación del funcionalismo].

No sabemos hasta qué punto se puede hablar de asimilación de la cultura, si, remontándonos a nuestro origen histórico, advertimos que nuestra raza tiene la sangre de europeos que vinieron a América trayendo consigo su cultura de ultramar. Es cierto que hubo un mestizaje, pero no de culturas, pues al ponerse en contacto los conquistadores con los indígenas, la cultura de éstos quedó destruida [...]

En el desarrollo de la cultura en América debemos distinguir dos etapas: una primer de trasplante y una segunda de asimilación. No todas las culturas se han creado mediante el mismo proceso genético. Algunas de ellas, las más antiguas, han germinado y crecido en el mismo suelo que sustenta sus raíces. Otras, las más modernas, se han constituido con el injerto de materiales extraños que provienen de una cultura pretérita, la cual, rejuvenecida por la nueva savia, se convierte en otra forma viviente de espíritu humano.¹¹⁶

De esta manera podemos comprender la razón de por qué para Samuel Ramos el problema indígena figura muy poco en sus análisis, para él la cultura del indígena está destruida y sólo quedan pedazos que se insertan en la nueva cultura que no es indígena pero que a la vez no es hispana, fue entonces que la asimilación occidentalista salió mal y eso provocó que no madurara la cultura mexicana y terminará imitando de mal forma y bajo contextos desfasados al modelo europeo. La importancia del estudio de Ramos radica en ser una visión distinta a pesar de que termina siendo el extremo de la relación cultural al anular la posibilidad de la presencia indígena en la identidad mexicana.¹¹⁷

¹¹⁵ Valenzuela Arce, *op. cit.*, pp. 75-76.

¹¹⁶ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Ediciones Austral, 3ra. Edición, 2001, pp. 28-29.

¹¹⁷ Valenzuela Arce, *op. cit.*, p. 76.

Ahora bien, regresemos pues a las ideas del antiintegracionismo, sólo que en esta ocasión unas décadas después al trabajo de Saénz; fueron Lombardo Toledano y Chávez Orozco quienes impulsaron la idea, ninguno de ellos fue antropólogo pero:

Proclamaban el derecho de los indígenas a conservar sus costumbres y lenguas propias, y sostenían que eran las condiciones estructurales y no los sistemas de creencias las que mantenían a los indígenas en situaciones de miseria y explotación. Su defensa de esa autonomía local indígena provenía, más que del marxismo del siglo XIX, de los experimentos leninistas del siglo XX [...] Sin embargo, frente a las presiones internacionales de la década de 1930, desatadas por las políticas cardenistas, quedaron atrás las ideas sobre la posibilidad de que cada grupo étnico podía construir una nación.¹¹⁸

Podemos considerar que el trabajo indigenista de Vicente Lombardo Toledano no sólo fue fundamental sino que marca una diferencia radical con las demás maneras de entender el problema indígena, que podemos llamar un indigenismo marxista. Para Lombardo Toledano la “[...] comunidad indígena es una forma atrasada de organización económico-social, sin embargo, contiene gérmenes que facilitan su transformación en un órgano cooperativo moderno”,¹¹⁹ dicho atraso evidencia buena parte del pensamiento marxista del autor, el cual se suma a las reflexiones en torno a la raza indígena de esta manera:

La inferioridad racial o el primitivismo del indio son falsas explicaciones que esconden intereses de clase de los latifundistas feudales. Con semejantes sutilezas las clases dominantes reproducen en el plano nacional la cuestión del tratamiento y tutela de los pueblos coloniales. Debido a todo ello, social y políticamente el problema de las razas, como el de la tierra, y por tanto, el del indio es, en su base la liquidación de la feudalidad¹²⁰

Para Lombardo Toledano la situación indígena se encuentra casi equivalente a como sucedió en la Unión Soviética, los indígenas eran un grupo que subyugados a los grandes terratenientes herederos de los grupos coloniales, así la existencia de múltiples naciones e identidades que, como en Rusia ocurría en México, le permitía a Lombardo Toledano pensar que una de las opciones posibles a la situación del indio era comprender y mejorar sus condiciones económicas y sociales lo cual terminaría desembocando en la mejora de su vida cultural, y el medio de desarrollo.

Arriba comentábamos que la diferencia entre indígena y campesino es difícilmente distinguible para las concepciones de ambos grupos durante el siglo XX, de ello se nutrió

¹¹⁸ Pérez Ruiz, *op. cit.*, p. 127.

¹¹⁹ Vicente Lombardo Toledano, *El problema del indio*, México, SEP, 1973, p. 10.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 11.

este indigenismo marxista siendo uno de los casos más importantes el de Luis Chávez Orozco, que fue secretario de educación en tiempos cardenistas. Orozco no se dedicó al estudio de los grupos indígenas directamente, por el contrario su trabajo está enfocado al campesinado mexicano y su historia económica en tiempos coloniales y de la reforma. Chávez Orozco al igual que Lombardo Toledano, pensaba que buena parte de las explicaciones e importancia de la vida de los grupos indígenas era, fundamentalmente, su situación económica y social. A partir de 1938 cuando Chávez Orozco fue nombrado en el Departamento de Asuntos Indígenas en pleno gobierno cardenista trabajando en:

[...] las políticas del gobierno nacional destinadas a los trabajadores rurales, principalmente en lo concerniente a su desarrollo organizativo y la educación. Se promovía una forma de organización ejidal y comunal establecida para las poblaciones mestizas beneficiadas por el reparto agrario, porque se pensaba que eso contribuiría a incrementar la toma de decisiones locales, a fomentar el autogobierno comunitario y a incrementar su articulación con los grupos regionales de presión (principio que se suponía operaria de la misma forma para los indígenas). Y se promovía una práctica educativa que abandonaba la idea de la castellanización forzada, para impulsar primero el aprendizaje de las lenguas maternas y ya después el español.¹²¹

A mediados del siglo XX sucedió en México un fenómeno muy importante: El Milagro Mexicano, el cual a pesar de no ser parte de nuestra investigación quizá sí nos ayude a problematizar algunos detalles en torno a los cambios del discurso indigenista de mitad de siglo, éste “el milagro mexicano” que no fue otra cosa que la acelerada modernización consolidando por un lado, la estabilidad política general y; por el otro el presidencialismo que gozó el ya conformado PRI.

El indigenismo de mitad del siglo XX.

En general las políticas de mitad de siglo hacían parecer que la situación en México mejorarían a partir de ese momento de manera irreversible, logrando la mayor inversión extranjera no sin superar la del sector público consiguiendo que ambas maneras de inversión pudieran convivir, a la par que se obtenía un crecimiento sostenido casi siete puntos porcentuales gracias al trabajo de las sólidas empresas extranjeras pero también de las nacionales.¹²² Al mismo tiempo, el país vivió una importante corporativización de los sectores sociales, fortalecidos por la burocratización y “charrificación” de muchas

¹²¹ Pérez Ruíz, *op. cit.*, pp. 127-128.

¹²² Soledad Loaeza, “Modernización autoritaria a la sombra de la superpotencia, 1944-1968” en AAVV, *Nueva Historia General de México*, México, El Colegio de México, 2010, p. 522.

direcciones sindicales que devinieron en estructuras gubernamentales, de tal manera que la familia triunfadora de la revolución forjó una red clientelar para quienes la actividad política no era regida por la búsqueda del bienestar común. Tanto el grupo sonoreño y los hombres que constituían el poder político se dedicaron a repartir el botín en México bajo desplantes y discursos demagógicos.¹²³ En ese contexto en 1949 se creó el grupo Hyperion¹²⁴ donde el trabajo de Luis Villoro (que en este texto hemos citado) es uno de los mayores intentos por comprender a los grupos indígenas. Villoro admitió que comprender la esencia del indio es una labor imposible y que sólo se puede hacer el estudio de las maneras en las que se ha entendido al indio.

Por aquellos mismos años y retomando la idea de Samuel Ramos, uno de los intelectuales, Octavio Paz señalaba que:

La conciencia de ser mexicano sería coto reducido; la conciencia de sí sería minoritaria, terreno de unos cuantos. Paz inventó una lectura literaria de lo mexicano, construyó un texto sobre las tesis de Ramos, basado en su excelente literatura, pese a lo cual se reflexión es cíclica y distante de los códigos culturales desde los cuales se confirman las prácticas y sentidos de los sectores populares [...] Para él, la mexicanidad no se conforma en la definición de umbrales simbólicos de adscripción que delimitan las diferentes formas de pertenencia y participación en la comunidad nacional imaginada; él la reduce a una máscara que oculta. En esta perspectiva subyace la vieja posición esencialista, que prevalece tras las formas específicas de definición identitaria. [...] Paz habla de “el mexicano” sin observar los hilos finos que tejen las interacciones sociales y los diferentes ámbitos identitarios donde se expresan esas relaciones. Sólo así tienen sentido atribuciones sobre la ausencia de la valoración de la vida por los mexicanos y su actitud cerrada e inestable derivada del periodo colonial.¹²⁵

Para Paz, el tema de los grupos indígenas se basa en enaltecer su cultura del pasado comparando a la cultura tolteca con otras de la antigüedad clásica que fué destruida por la explotación colonial, sin embargo poco es lo que estudia de la importancia de los indios del presente y su presencia en la construcción de la mexicanidad.

¹²³ Valenzuela Arce, *op. cit.*, pp. 85-86.

¹²⁴ El valor del trabajo de los Hiperiones se consolidó con un nuevo historicismo, con una sociología dedicada a la cultura, un marxismo crítico o un neomarxismo y el existencialismo como parte del producto de la vinculación entre lo subjetivo y el análisis sociológico; los hiperiones buscaban la reinterpretación de lo mexicano bajo una ciencia filosófica concreta y aplicada a la situación mexicana. El grupo hiperión es la última generación de intelectuales que dedicó a comprender la esencia del ser del mexicano, siendo el existencialismo la base de la idea de la mexicanidad y su ontología *Cfr* Valenzuela Arce, *op. cit.*, pp. 89-90. *Cfr* Víctor Manuel Hernández Torres, “Jorge Portilla y la presencia de la fenomenología en el grupo Hiperión” Recuperado en <http://revistapensamiento.uaemex.mx/article/download/237/232> del 7 de junio 2016.

¹²⁵ Valenzuela Arce, *op. cit.*, p. 95-99.

Uno de los últimos trabajos en torno al estudio de la mexicanidad fue el del sociólogo Roger Bartra, el cual se dio cuenta que el mexicanismo se construyó a través de la realidad histórica con su literatura y la mitología, pues es un “[...] manojito de estereotipos decodificados por la intelectualidad, pero cuyas huellas se reproducen en la sociedad, provocando el espejismo de una cultura popular de masas”¹²⁶ De la misma manera el estudio de Bartra señala en que la construcción de “lo nacional” es el resultado de una relación entre la clase elitista y los dominados a través de la comunicación entre ellos, es decir existe cierto grado de comunicación cultural. Dicha comunicación cultural es expresada a través del uso discursivo de la mitología indígena y de las relaciones de poder que sobre el indio se han hecho.

La caída del sistema del presidencialismo fuerte en 1968 provocó que la manera en la que se comprendió la participación de los indios hasta ese momento también fuera alterada, desplazando la idea de la asimilación para empezar a pensar el problema del indio como el aislamiento mismo que debía de erradicarse a través de llevar el bienestar económico y la organización de comunidades de apoyo donde los trabajadores que eran encomendados en dicha labor se veían como agentes de cambios sociales,¹²⁷ se dirigió pues proyectos para la germinación de las expresiones culturales indígenas resguardándolas con la firme intención de comprenderlas. El trabajo de Guillermo Bonfil Batalla va a ser el principal eje de esta manera del pensamiento, el cual a pesar de nunca haber participado directamente con el estado mexicano, fue este último el que se dio cuenta que su proyecto de etnodesarrollo no sólo complacería a la crítica antropológica mexicana sino que también sería una buena opción para la adquisición de votos que mucha falta le hacía al partido en el poder para conservar el dominio político.

La publicación del libro *De eso que llaman antropología mexicana* publicado en 1970 abriría una puerta para dejar a un lado las ideas de integración y de asimilación que durante décadas fue parte del pensamiento indigenista mexicano, dicho texto recogió opiniones de Bonfil Batalla, Enrique Valencia, Margarita Nolasco y Arturo Warman; así: “Este trabajo se convirtió en un parteaguas para la historia del indigenismo. Estos investigadores abrevaron

¹²⁶ *Ibidem*, p. 101.

¹²⁷ Emiko Saldívar Tanaka, *Prácticas cotidianas del estado: una etnografía del indigenismo*, México, Universidad Iberoamericana y Plaza y Valdés editores, 2008, *op.cit.*, p. 80.

tanto de las ideas de la dependencia y el colonialismo interno como los trabajos antropológicos de las escuelas europeas”.¹²⁸ Los debates se centraron en la práctica hacia el ataque al indigenismo predominante en el pensamiento occidental lo que implicó una severa crítica a la forma en la que hasta esos años se venía haciendo antropología bajo el servicio del expansionismo capitalista del mundo occidental,¹²⁹ en las palabras de Warman son:

Pocos campos de la actividad científica pueden ser empleados con fines tan diversos y contradictorios como las ciencias del hombre [...] En su mejor orientación pretender hallar las leyes de la evolución social y cultural, comprender las bases y las condiciones de la existencia social y, en última instancia, contribuir científicamente a la tarea común de forjar un futuro mejor. Pero en muchas situaciones históricas la posibilidad de entender los fundamentos de la conducta social se vislumbra como un recurso poderoso para reforzar la manipulación de las masas dominadas por los grupos dominantes; se procura entonces convertir la disciplina antropológica en un instrumento al servicio de quienes aspiran a mantener el *statu quo* que los beneficia. [...] De esas alternativas opuestas surge la necesidad de una reflexión crítica constante sobre el estado que guarda la antropología y las líneas directrices que la informan.¹³⁰

Así para la década de los años ochenta Bonfil Batalla, Miguel A. Bartolomé, y Rodolfo Stravenhagen comenzaron a conformar nuevas teorías basadas no sólo en esta antropología crítica sino también en una especie de neomarxismo menos dogmático y más apegado al contexto del país. Uno de los textos que más apoyó el pensamiento en torno a la situación cultural del indio es el trabajo sobre control cultural de Bonfil Batalla, en el cual preocupado por comprender la dinámica de las relaciones socio-culturales de dominación y subordinación construyó la idea de que el control cultural es la capacidad social de decisión que tiene un grupo sobre sus elementos culturales, los cuales son necesarios para la construcción de un propósito social.¹³¹ Uno de los grandes aportes de este trabajo es por un lado pensar que no existe una cultura completamente pura, más bien plantea, por un lado la posibilidad del estudio de las relaciones culturales entre los grupos a partir de la capacidad de decisión sobre sí y su cultura y; por otro reconocer que las relaciones de poder y de decisión obedecen a un espectro existente de la política en turno, asunto que se vivió al mismo tiempo que Batalla presentaba sus estudios.

¹²⁸ Leticia, Reina, *Indio, campesino y nación en el siglo XX mexicano*, México, Siglo XXI, 2011, p. 37.

¹²⁹ Pérez Ruíz, *op. cit.*, p. 133.

¹³⁰ Arturo Warman, “Presentación” en Arturo Warman, Margarita Nolasco, *et al*, *De eso que llaman antropología mexicana*, México, Nuestro Tiempo, 1970, p. 7.

¹³¹ Guillermo Bonfil Batalla, “La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos” Recuperado en <http://ciasas.edu.mx/Publicaciones/Clasicos/articulos/TeoriadelControl.pdf> del 2 de junio de 2016.

Para Bonfil existe una diferencia entre las culturas indígenas y el campesinado, la cual a pesar de no expresar abiertamente la podemos señalar, la condición de subalternidad que presentan los grupos pobres no es igualitaria como no lo es tampoco la cultura hegemónica, mismas que unidas al final constituyen una sola nación: la mexicana. Las clases subalternas son aquellas que comparten el mismo origen sociocultural del grupo dominante pero que en algún momento se separaron; mientras que el término de pueblo colonizado es utilizado para referirse a aquellos que tienen una cultura diferente a la de los dominadores.¹³² Con tal planteamiento Bonfil se aparta de la idea de que el indio debía de sucumbir bajo los designios de la clase obrera la cual hasta entonces se pensaba que debía de ser ella la que llevara a cabo la revolución o el cambio profundo, de tal manera que las nuevas relaciones entre los grupos étnicos debería dejar de ser asimétrico, lo cual lograría el establecimiento de un Estado que comprendiera a todos los grupos que interactúan en la nación.

Otro de los trabajos importantes, de corte marxista, lo elaboraron Ricardo Pozas e Isabel H. de Pozas en el cual se presentan a los grupos indígenas como esencialmente explotados y miserables desde los años posteriores a la Conquista, siendo que los rasgos distintivos de los indios han desaparecido total o parcialmente al ser sustituidos por otros impuestos, destruyendo por completo su identidad.¹³³ Para los autores el indio es un ser pasivo y renuente que de manera congénita son víctimas del liberalismo económico con una cultura destruida,¹³⁴ de la que hay poco por hacer para salvar su condición en un proceso cambiante, algunas soluciones pueden ser: primera, que la participación directa de los indios en la producción como peones, jornaleros, o asalariados en las pequeñas, medianas y grandes empresas agropecuarias o industriales; segunda, que las relaciones que resultan del comercio e intercambio de productos entre los indios y el resto de la población aumenten; tercero, que las relaciones motivadas por la penetración de las instituciones del sistema dominante en las comunidades indígenas sean más amplias.¹³⁵ Estas propuestas marcan que la participación de los grupos indígenas en la condición de clase puede construir la lucha y la conciencia de clase, así como apropiarse de los medios de la comercialización y los órdenes de estructuras

¹³² Pérez Ruíz, *op. cit.* p. 137

¹³³ Ricardo Pozas e Isabel H. de Pozas, *Los indios en las clases sociales de México*, México, Siglo XXI, 10ma. Edición, 1980, pp. 7-8.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 12-13.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 68.

que son parte de la comercialización le permitirán entonces, a los grupos indígenas, cierto grado de autonomía que terminará desembocando en una nueva estructura del pensamiento y en la evidente mejora de la vida indígena. Podemos decir que los etnomarxistas en general utilizaron la noción de minoría subordinada para los análisis así no era difícil introducir temáticas de explotación y discriminación hacia los grupos culturalmente distintos al grueso de la población, ponderando el término de pueblo como el gran agente del cambio social¹³⁶, es decir, que la colectividad formada a partir de la consciencia de la clase explotada crearía en México un nuevo orden de resistencia hacia los embates de las políticas capitalistas mismas que el desarrollo socialista alimentaba la ilusión.

El cambio semiótico y el indigenismo neoliberal

Las discusiones sobre los indígenas sólo se ampliaron hasta 1970. Eran años donde el socialismo no dio solución real a las minorías étnicas soviéticas lo que causó que los pensamientos en torno a la solución indígena por vía del cambio económico no solucionarían nada. Ha sido en años recientes donde la construcción del pensamiento indigenista ha tenido un verdadero cambio, que aunque en ocasiones han fracasado, no por ello signifique que las intenciones se hayan estancado a sólo dos caminos así Arturo Warman, Guillermo Bonfil Batalla, Gilberto Giménez y Miguel Bartolomé son apenas algunos de los muchos estudiosos sobre el tema indígena que desde 1989 se han empezado a dar.¹³⁷

Los estudios indigenistas han sido influenciados también por teorías de estudiosos sobre la cultura que, desde la publicación de *La interpretación de las culturas* de Clifford Geertz ha provocado lo que llama Gilberto Giménez la fase simbólica¹³⁸, en la cual se pondera el estudio de los símbolos, y su desarrollo dentro de la cultura, ya en una cultura antigua, ya en la sociedad actual; convirtiendo así el estudio de una cultura en el estudio de los símbolos que la distinguen de otras culturas tanto en plano sincrónicos como diacrónicos. Este giro del estudio cultural tiene un alto grado semiótico, mismo que perdura hasta nuestros días y que convive muy bien con las teorías de la posmodernidad. Así, los estudios cambiaron de enfoque, casos como los señalamientos de Hernán Cortés y de otros autores sobre la acción

¹³⁶ Reina, *op. cit.*, p. 38.

¹³⁷ Pérez Ruíz, *op. cit.*, p. 157.

¹³⁸ Gilberto Giménez, *Estudios sobre la cultura y las identidades*, México, CONACULTA, 2007, pp. 28-30,

de comer a alguien toman nuevas dimensiones; dicha dimensión se constituye más en comprender la forma de la construcción cultural que en la acción de comerse a una persona.

Señalemos pues algunas generalidades en torno a estas ideas de los que llamaremos “antropólogos contemporáneos”: primera, todos los estudios parten de la idea de la injerencia del Estado mexicano en la realidad de los grupos indígenas mexicanos, además de la inclusión de los grupos indígenas en el mundo neoliberal. Segunda, que lo anterior marca diferencias a nivel micro y a nivel macro lo cual vuelve heterogéneo el estudio. Tercera, los estudios ponderan el concepto de cultura como el más importante y sobre el cual los demás análisis se sostienen. Cuarta, existe un rechazo por unir a la antropología a definiciones ahistóricas o existencialistas y a confundir, deliberadamente la identidad con la cultura. Quinta, se ha tratado de dejar atrás los análisis basados en las contraposiciones como la tradición y la modernidad y otros binomios que merman el análisis.

Ahora revisemos los últimos años del indigenismo mexicano bajo los términos que acabamos de señalar, siendo el trabajo de Miguel A. Bartolomé uno de los más importantes, el cual propuso que mediante la explicación de la pluralidad cultural, tanto en la dimensión diacrónica y sincrónica y tomando como indicador relevante la relación entre lo específico y lo universal, se pueden explicar los procesos étnicos y de desarrollo de las comunidades autóctonas. El modelo de Bartolomé propone estudiar las articulaciones sociales desde tres puntos importantes, una que tiene que ver con la adaptación entre los vínculos de las fronteras, la segunda que propone estudiar la contracción dialéctica y por último, un estudio sobre la importancia de los programas de apoyo y las relaciones que tienen las comunidades con el Estado.¹³⁹ Fueron muchas las maneras en las que el grupo que llama Maya Lorena Pérez Ruíz: los contemporáneos, estudiaron a los grupos indígenas bajo una misma:

[...] corriente de pensamiento [que] fue su convencimiento de la importancia de la dimensión étnica en las luchas de liberación de los pueblos, y la certeza de que el socialismo existente, en esos años, no había logrado dar una respuesta satisfactoria a los pueblos y minorías étnicas, sometidos también al poderío del Estado soviético. Tal posición los mantuvo alejados de aquellos que plateaban el socialismo como la única vía de solución para acabar con la explotación, y los condujo a buscar alternativas por la vía de la democratización del Estado nacional. Esto mediante la lucha por construir espacios políticos, sociales y culturales para la pluralidad étnica y cultural, y sin dejar por ello la lucha a largo plazo por la transformación de las políticas de desarrollo; por aumentar la

¹³⁹ *Ibidem*, p. 140.

capacidad de las comunidades para satisfacer sus necesidades básicas; por reducir el intercambio desigual y la transferencia de riquezas hacia otros sectores; por satisfacer las demandas indígenas en los ámbitos agrario, económico y laboral; por impulsar sus derechos a la autodeterminación política, y por propiciar el máximo desarrollo para sus culturas. Esto por la vía de promover nuevas políticas de desarrollo, educativas y culturales.¹⁴⁰

Esta es la postura es de los investigadores, sin embargo, la visión del Estado no necesariamente debe ser correspondiente. En 1988, sucedieron elecciones en México, una de las más controvertidas en toda la historia de México, el triunfador en aquella ocasión fue Carlos Salinas de Gortari, la línea principal del gobierno salinista fue el Tratado de Libre Comercio (TLC), en el cual se promovía el libre mercado y las masivas privatizaciones de empresas paraestatales, no es un secreto que el sistema neoliberal llegó entonces a México. Ese hecho provocó que el indigenismo de estado tuviera un nuevo cambio, un indigenismo neoliberal el cual está caracterizado por un énfasis en los principios liberales: poco estado, libre mercado y legalidad.¹⁴¹ Sin embargo, en el caso de México no sólo ha existido el neoliberalismo sino que ha podido convivir bien con un estado benefactor que se resiste a dejar de financiar una política universal donde los pobres son apoyados y eso genera legitimidad a las instituciones.¹⁴² Fueron años donde Arturo Warman se colocó al frente de las políticas indigenistas, sin embargo la pérdida de la credibilidad en el INI y las pocas soluciones reales que los investigadores dieron al problema del indio provocó que el respaldo del estado que además de adelgazaba por las políticas neoliberales, se acabara o por lo menos se dejara a un lado ponderándose otros sistemas de convivencia entre las etnias. Warman dirigió el INI hasta 1994 donde las cosas volvieron a cambiar.¹⁴³

Este indigenismo neoliberal vive en la resistencia por evitar por un lado, la total aniquilación cultural que puede traer la cultura globalizadora que muy bien le sirve al libre mercado, mientras que a la par, debe luchar contra el populismo y la utilización de sus comunidades y sus necesidades para meros fines políticos ya que: “En México, el proyecto nacional sigue excluyendo a las mayorías y prevalecen enormes deudas en materia de justicia, bienestar social, seguridad, certeza en el funcionamiento de las instituciones, adulteración de

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 141.

¹⁴¹ Saldívar, *op. cit.*, pp. 88-89.

¹⁴² Martín Castro Guzmán, “Política social y pueblos indígenas. Una análisis de la participación y la organización social” en Germán Vásquez Sandrín y Angélica E. Reyna (coord.), *op. cit.*, pp. 284-285.

¹⁴³ Pérez Ruíz, *op. cit.*, pp. 149-150.

los planes de la democracia, corrupción e impunidad. El cambio anunciado [la alternancia en el año 2000] se degradó en una democracia adulterada.”¹⁴⁴

El levantamiento neozapatista en 1994 colocaba de nuevo en el escenario nacional a los pueblos indios, ya que básicamente sus demandas eran las mismas que el indio ha solicitado a lo largo de los siglos: Tierra y Libertad. Así los pueblos indios han logrado sobrevivir gracias a que los movimientos sociales tanto pacíficos como armados y el aislamiento de las comunidades, han adecuado la cultura a la situación en la que se encuentran sus propios pueblos, como es quizá el caso de la creación de autodefensas las cuales hartas del dominio de los grupos organizados de criminales azotan las regiones (Cherán por ejemplo) ha provocado el abandono de sus rasgos culturales para forjar nuevas identidades es decir, gracias al abandono del estado por conseguir la unidad identitaria mexicana estas comunidades han optado por crear nuevas identidades mismas que quizá podremos rastrear a través de sus narrativas cortas, situación que los siguientes capítulos tratarán de evidenciar. Esta desindianización se traduce como etnocidio disfrazado de políticas capitalistas.

Este indigenismo en resistencia a la globalización ha alterado muchas de las maneras en las que entendemos a las comunidades indígenas, usadas en proyectos llamados indianistas los cuales tratan de crear una nueva identidad a partir del ensalzamiento de la historia indígena de bronce. Así de nuevo la mexicanidad como fenómeno de creación de rasgos culturales identitarios se ha colocado dentro de los debates en la mentalidad popular, el cual se había fundado en los años cincuenta y que está basado en la idea de Paz de pensar que los grupos indígenas mexicanos eran comparables con las culturas de la antigüedad clásica. Sin embargo, este indianismo tiene la característica de usar corrientes políticas extremistas que han pugnado por una revitalización de la cultura indígena, cuyos representantes han sido principalmente mestizos o bien indígenas “educados” bajo tendencias mestizas de pensamiento¹⁴⁵. De la misma forma según Francisco de la Peña se ha creado una nueva

¹⁴⁴ Valenzuela Arce, *op cit.*, p. 106.

¹⁴⁵ Francisco de la Peña Martínez, “El laberinto de la identidad. El fenómeno de la mexicanidad como una expresión del neo-indianismo contemporáneo” en Félix Báez-Jorge y Alessandro Lupo (coord.), *San Juan Diego Y la Pachamama. Nuevas vías del catolicismo y la religiosidad indígena en América Latina*, México, Universita de Roma y el gobierno del Estado de Veracruz, 2010, p. 527.

categoría en la cual, a raíz de la globalización, podemos hablar del neo-indianismo, mismo que se define:

[...] por su orientación política, cultural y educativa, que por su oferta en el campo de las creencias constituye un verdadero híbrido cultural, en el que se amalgaman, en su recreación de los fundamentos de una espiritualidad india originaria, motivos religiosos y rituales prehispánicos con prácticas, símbolos e ideas extraídos de las más diversas tradiciones y doctrinas (esoterismo, ocultismo, auto-ayuda y superación personal, orientalismo y *new age*)”¹⁴⁶

Así de nuevo el uso del recurso de los indios termina por cohesionar un grupo ya sea bajo condiciones culturales, políticas, de seguridad o hasta de autoestima, todo se ha condensado para que ante la usencia de pensadores en torno a la mexicanidad el camino del indianismo sea el mejor, tal es el caso, del movimiento chicano. Esta globalización que es característica del indigenismo neoliberal y que a la vez es el reflejo del momento en el que se está viviendo en el país. Se han creado pequeñas identidades que cohesionan al grupo social mexicano bajo distintos ideales, en el caso de los que conciernen a la situación indígena es importante destacar que presentan un grado importante de intención del resguardo de la tradición, por ejemplo los grupos de “concheros” como por el otro, grupos de autonomía dentro de las comunidades con la plena intención de resguardar las estructuras políticas como son las comunidades donde se rigen por usos y costumbres. Al final la realidad es que estas voces se quedan en la resistencia de las empresas explotadoras de recursos de las comunidades como también en resistencia al cambio de sus estructuras de organización o incluso buscando que algunos elementos se lleven a las comunidades no indígenas como puede ser la veces que se ha creído que se debe de enseñar náhuatl en las escuelas.

Como vemos, la forma de entender al indio ha sido cambiante, dicho cambio ha obedecido a dinámicas muy específicas, sujetas al desarrollo histórico propio de lo mexicano. Debido a que los cuentos nahuas son en esencia la expresión de lo que sobre el indio se comprende, entender la forma del desarrollo y del contexto específico de los cuentos nos permite así plantear la idea de un estudio historiográfico del cuento nahua. En función tanto de la comprensión de la construcción del indio y de los lineamientos que podamos plantear en su historiografía será que podamos así comprender a los cuentos. Esta expresión cultural indígena cierto es que está determinada por la condición indigenista, pero a la vez es parte de

¹⁴⁶ *Ibidem*, pp. 527-528.

la identidad cultural de los indios; de tal manera que esa forma de cultura se ha ido construyendo y forjándose con la sociedad indígena. Los elementos que aparecen en los cuentos son formados culturalmente, formándose y deformándose en el tiempo, algunos casos de entes que se comen a los pobladores indígenas aparecen en las primeras fuentes coloniales y con la llegada de la modernidad se fueron alterando. Ese cambio cultural es lo que podemos ver en los cuentos.

Capítulo 3. Separemos los cuentos. Revisión de los recopiladores e investigadores

*“Sólo la traducción de enunciados ideológicos a enunciados descriptivos de situaciones históricas permite volver consciente su operación encubridora”
Luis Villoro, Los grandes momentos del indigenismo en México*

*“Instruían al niño estos que andaban con él, para que hablase palabras bien criadas y buen lenguaje, y que no hiciese desacato a nadie y reverencia a todos lo que topaba en el camino que eran oficiales de la república
Bernardino de Sahagún, Historia general de las cosas de Nueva España, L. VIII*

“Para enseñar a hablar castilla, el Gobierno nombró doce maestros para los parajes de mi pueblo [...] A los tres años se acabó la campaña, y nos quitaron a todos el cargo; ahora, la gente que quiere aprender castilla compra ‘aceite guapo’ en las boticas de San Cristóbal, porque dicen que es bueno para aprender a hablar” Ricardo Pozas, Juan Pérez Jolote

Algunos investigadores durante el siglo XX encontraron una serie de narraciones tradicionales, que ellos llamaron cuentos, éstas estuvieron dentro de un contexto dado y bajo una intención de hacer su labor recopilatoria, analítica o descriptiva; así podemos esbozar algunas ideas en torno a sus intenciones y formas de ver a los cuentos. Este apartado busca hacer una historiografía de lo que llamamos cuento náhuatl en el siglo XX mexicano. Las primeras referencias de textos que utilizan el término “cuento” empiezan en el siglo XX, cierto es que las raíces del cuento son anteriores al uso de la palabra a la vez que son continuación de una tradición cultural (como ya lo hemos visto), sin embargo, quizá el revisar los textos que refieren sólo a la palabra “cuento” no sólo nos permitirá comprender el uso sólo de la palabra sino también su construcción y el valor dado a dicha construcción nacionalista. Nuestro recorrido empezará en 1912 con la publicación de Konrad T. Preuss, por ser el primero durante el siglo XX que usa el término cuento para referir a ciertas narraciones que recopiló. Revisaremos a varios autores del siglo XX tanto en tiempos posrevolucionarios, como en los años de la consolidación de la Academia mexicana y, sólo un poco de lo que se ha producido en las últimas dos décadas en el contexto del neoliberalismo mexicano.

Cierto es que el análisis historiográfico en el caso de una novela se podría iniciar bajo la figura y el contexto del autor que creó dicha manifestación cultural; sin embargo para el caso de los cuentos nahuas que fueron recopilados y publicados entre 1912 y 2014, los autores, en el sentido más occidental no existen, pero sí tenemos a quién se dio a la tarea de recuperar

estas narraciones de la tradición oral, de éstos es más fácil rastrear sus intenciones, pero sin olvidar que el origen de la misma narración radica en los pueblos que fue el recopilador a trabajar. Dicho de otra manera, en este apartado se busca comprender la voz del “yo recopilador” tratando de disipar la presencia de la voz de un “yo intérprete”.

Si las intencionalidades de la recopilación están basadas en el contexto en que fueron realizados tales trabajos, es necesario retomar los elementos en torno al indigenismo, mismo que es al final, la escuela en la que están basadas las ideas de los que en algún momento han tratado de comprender al indígena mexicano. Para realizar este estudio podemos pues, señalar la existencia de tres momentos en los trabajos de recopilación y estudio de los cuentos nahuas, describiré cada uno y posteriormente evidenciaré con los autores que más se pueda nombrar y revisar someramente sobre sus trabajos y publicaciones.

Cabe primero decir que esta división es correspondiente a las formas de ver al indígena (indigenismo) durante el siglo XX, dicho de otra forma se sostiene en las relaciones interétnicas, que son siempre relaciones sociales de poder, es decir, relaciones de dominación política, control social y explotación económica¹⁴⁷, mismas que sostienen las estructuras del Estado y que a la vez construyen a los discursos nacionalistas. Las relaciones interétnicas destacan las diferencias culturales e identitarias que cada grupo étnico construye¹⁴⁸, sin embargo las condiciones de dominación que entablan los no indios sobre los indios provoca estas relaciones de dominación. De esta forma nuestro estudio hace que busquemos comprender de manera más detallada el desarrollo del cuento nahua en el siglo XX como muestra de esta relación de poder usada en el nacionalismo mexicano, dentro de las dinámicas del indigenismo del que ya hemos hablado líneas arriba.

El primer momento lo hemos llamado “recopilar para conservar” en general, la intención es este estadio es por un lado, la conservación de las narraciones a nivel casi de una pieza de museo o como una cosa que merece ser conservada, pero por el otro, que se dé un uso en el discurso nacionalista e institucionalizador que tanto le era necesario a México en el mundo revolucionario y posrevolucionario; otra característica es que los trabajos que son publicados en este momento, es que no presentan grandes estudios interpretativos, sino que

¹⁴⁷ Federico Navarrete, *Las relaciones interétnicas en México*, México, UNAM, 2004, p. 31.

¹⁴⁸ *Ibid.*

intentan registrarse para que se conozca que los indios tienen una cultura interesante. El segundo momento no dejará el uso del discurso de construcción sobre la cultura indígena desde el poder, sino que a la par, se comienzan a dar una serie de interpretaciones de las narraciones nahuas desde las ciencias antropológicas, con el apoyo del llamado giro semiótico (o cambio interpretativo que pondera el estudio de los símbolos que están detrás de los cuentos); es decir, el proceso de apropiación de lo indio en el proyecto de nación buscó legitimarse a través del estudio de las ciencias sociales. Por último, el tercer momento se da hacia los noventa, éste se desarrolla a la par de los estudios antropológicos y en el contexto de la llegada del neoliberalismo en México, a este momento lo llamaremos recopilar para resistir; donde la principal intención de los recopiladores es la construcción de un discurso identitario a nivel local principalmente, que se cimiente tanto en lo que sobre el indio se piensa, dentro de cierto sector (grupos académicos y de luchadores sociales) que resiste a las dinámicas del Estado neoliberal, como lo que el indio alcanza a construir sobre sí mismo.

Recopilar para conservar: los cuentos como piezas de museo

El autor que inaugura es Konrad Teodor Preuss del cual sólo tenemos las recapitulaciones y nada sobre comentarios que hiciera a cada cuento en náhuatl o a su obra en conjunto. Es difícil pensar sobre lo que él entendió en los cuentos que anotó. Estos cuentos fueron dictados al americanista entre abril y junio de 1907 en el pueblo de San Pedro Jícora y traducidos al alemán. La única versión que existe en español es la que aquí presento, siendo una traducción tanto del estudio de Elsa Ziehm como de la obra en sí desde el alemán publicada en 1968 en la edición del Instituto Nacional Indigenista, no es pues una traducción del náhuatl.

El texto publicado por el INI no contiene ninguna interpretación de Preuss sobre los cuentos recopilados que en su trabajo presenta, dicha situación quizá tenga que ver, con darle un sentido de fidelidad a lo que estaban diciendo los indígenas, o lo que es lo mismo: dejar que el indio hable sin alterar su narración ni dejando en el lector cierto prejuicio; haciendo a un lado cualquier tipo de interpretación antropológica.¹⁴⁹ Y es que si Preuss no registró comentarios fue con la intención de no manipular el conocimiento que las narraciones en náhuatl trataban de mostrar.

¹⁴⁹ Konrad T. Preuss, *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*, (edición e introducción de Elsa Ziehm y traducción de Mariana Frenk-Westheim), México, Instituto Nacional Indigenista, 1982, 621pp

El trabajo de Konrad Theodor Preuss representa uno de los comienzos más importantes sobre la etnografía mexicana en general, él estaba convencido de que el estudio de la cultura indígena desde la base lingüística era la vía más importante a las culturas indígenas mexicanas. Preuss es uno de los precursores de la escuela antropológica alemana en México que marca principalmente, las partes más esenciales sobre los sistemas de codificación de los significados en las narraciones rituales, la religión y la cultura indígena náhuatl, de tal forma que los registros de cuentos nahuas no presentan análisis por el investigador alemán sino por Elsa Ziehm, la cual hace el acomodo de cuentos y trata de encontrar relaciones entre las narraciones. El problema es que el trabajo de Ziehm data de los años sesenta, cuando los intentos por analizar los cuentos se iniciaban. Estas narraciones están repletas de mitologías donde *Tepusilam* es la mayor deidad, siendo común en las narraciones la aparición de devoradores, fieras y entidades suprahumanas embusteras, que engañan a otros dioses animales antropomorfos.

Por otro lado uno de los principales indigenistas es Franz Boas que trabajó para el *Journal of the American Folklore*. Boas ya comienza a dar algunos lineamientos para el análisis.¹⁵⁰ Franz Boas nota en los cuentos un trabajo de permanencia de las estructuras que se resguardaron a través del largo paso de los años y que ello, sólo demuestra lo mucho que podemos aprender de los pueblos nativos tanto de sureste de los Estados Unidos como de los indígenas mexicanos. Boas centra su estudio en los cuentos con animales por ser éstos alteraciones del pensamiento mágico de las culturas antiguas,¹⁵¹ aunque no por ello no retoma a otras figuras dentro de sus narraciones recopiladas como son muertos, demonios, Dios, adivinos; por ello recupero un extracto de un cuento que pienso, muestra esta manera de pensamiento propio de los pueblos indios, el cuento se titula “Los muertos”:

Entonces abrazó al perro y le quitó las chinquifias de los ojos del perro, y se lo colocó ella en sus ojos, y se quedó mirando A la calle, y vio una procesión que venía: mucha gente con velas en la mano ardiendo. Se quedó parada ella y pasó la procesión en la puerta de la casa.

Entonces salió uno de ellos y le dio una vela la viejecita que estaba parada en la puerta. Le dijo, "Ten esta vela, y mafiana, cuando volvamos a pasar a estas mismas horas, me la das."-" Bueno," dijo la viejecita, cogió la vela y la puso en su altar. Se quitó las

¹⁵⁰ Franz Boas, “Notes on Mexican Folk-Lore”, en *Journal of the American Folklore*, vol. 25, num. 97, University of Illinois Press, julio a septiembre 1912, pp. 204-260. Recuperado en <http://www.jstor.org/stable/534821> del 3 de octubre del 2016.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 258.

chinquifias y se fue a dormir. Al otro día ya no amaneció la vela, sino que una canilla de muerto. Se asustó la viejecita y se fue a confesar. Entonces le dijo el padre, "Vas a buscar una criatura tierna, y te paras en la puerta de la casa con la canilla en tu mano, y la criatura en la otra mano. Cuando pase la procesión entonces te pide la vela el hombre que te la dió anoche, y cuando tú le des la vela, entonces le pegas un pellizco al nene para que lllore, y con la otra mano le das la vela al hombre."

Así hizo la viejecita. Se paró en la puerta y le dio un pellizco al nene cuando le pasó la vela al hombre; y le dijeron los muertos A la viejecita "que te valga eso, sino ahora era tiempo para que te lleváramos" y así se libró la viejecita.¹⁵²

Al igual que Preuss, Franz Boas es el fundador de la antropología norteamericana expulsando así, teorías imaginativas sobre el evolucionismo basándose en las estructuras sociales, las relaciones de raza, y el lenguaje. Así los comentarios en torno a las narraciones indígenas recopiladas por Boas en la región de habla náhuatl cercana a la costa de los estados de Oaxaca y Guerrero muestran, una serie de descripciones en torno a las versiones obtenidas por el antropólogo y evidencian las correspondencias en los cuentos y los elementos que se muestran en los mismos; a la vez que considera que la presencia de dichos elementos pueden ser resultado de migraciones culturales.¹⁵³

Quizá el exponente de la recopilación y de algunas consideraciones sobre los cuentos náhuatl es Pablo González Casanova. Son varios sus textos sobre cuentos indígenas, sin embargo aquí sólo me limito a los que él mismo llamó cuentos. En "Un cuento en mexicano de Milpa Alta, DF"¹⁵⁴ no hay un estudio previo sobre cómo entiende el autor al cuento, lo que más le interesa a González Casanova es mostrar tanto en la lexicología como en la traducción la expresión más fiel del "texto adjunto [que] es copia de una transcripción tomada rápidamente del dictado de un individuo de Milpa Alta"¹⁵⁵ dejando de lado su propia opinión. Otro texto es "Un cuento en mexicano de origen francés"¹⁵⁶ la intención de la recopilación es únicamente con el afán de mostrar lo más cercano a lo que dictó el informante (joven de 18 años de nombre Juan Hidalgo); además, de ver que fue un cuento con evidentes paralelismo con una narración escrita -o publicada- en el siglo XVIII por Jeanne Marie

¹⁵² *Ibidem*, p. 227.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 259.

¹⁵⁴ Pablo González Casanova, "Cuento en mexicano de Milpa Alta, D.F." en *Estudios de lingüística y filología nahuas*, (edición y estudio introductorio de Ascensión H. de León-Portilla), México, UNAM, 1977, pp. 185-187. Tomo la recopilación hecha por Ascensión H. de León-Portilla, sin embargo estos textos fueron publicados tanto en *Journal of the American Folklore* como en la revista *Ethos* que dirigió muchos años el célebre Manuel Gamio.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 185.

¹⁵⁶ Pablo González Casanova, "Un cuento en mexicano de origen francés" en *Ibidem*, pp. 189-197.

Leprince de Beaumont, conocida como “La bella y la bestia”. Otra publicación fue “Un cuento griego en el folklore azteca”¹⁵⁷ que es un caso curioso ya que en estos años aún se está pensando en que los cuentos pueden ser resultado de un difusionismo hindú, cosa que aunque Casanova no contradice se limita a decir que no es posible contestar con los elementos que él encontró.¹⁵⁸ Esta discusión muestra la importancia que tiene el nacionalismo para designar si una cosa es o no indígena, es decir, contrario a las ideas del momento González Casanova ve que la cultura indígena es capaz de formar estas expresiones culturales y no sólo es una repetidora de formas ancestrales. En cualquier caso, debemos de ver estas idea como un ejemplo de la existencia del discurso nacionalista en los estudios de cuentos.

Sin embargo, la obra que representa la mayor labor de recopilación y que tristemente apareció posterior a la muerte, que sucedió inesperadamente y en el mejor momento de la carrera académica de Pablo González Casanova, fue *Cuentos indígenas*.¹⁵⁹ La obra se compone de varios textos fabulescos (protagonizados por animales) donde existe una permanencia de la estructura narrativa heroica o de cómo los personajes tienen que superar una serie de peripecias para conseguir el evitar ser comidos por fieras, o bien, para lograr un servicio de comunidad. Casanova considera que: “los cuentos de animales aparecen como los más indicados, puesto que son los más primitivos, para examinar hasta qué punto vienen a demostrar la posibilidad de la emigración de los cuentos o su origen independiente.”¹⁶⁰

Lo anterior evidencia la intención de Casanova de mostrar que los cuentos indígenas son resultado de un proceso de intercambio cultural a pesar de que no se aventura a dar una plena interpretación acerca de los cuentos que se presentan en lengua náhuatl y en español, buscando en todo momento la conservación de las estructuras de la narrativa y la lengua misma de los indios.¹⁶¹ Vemos una continuación de la propuesta hecha por Franz Boas, pensando que los animales en los cuentos son las manifestaciones más fieles del pensamiento antiguo; cierto o no podemos hacer notar que para los estudiosos de los cuentos nahuas es fundamental hacer equiparaciones con los indios históricos (anteriores a 1521); no buscan

¹⁵⁷ Pablo González Casanova, “Un cuento griego en el folklore azteca” en *Ibidem*, p. 199-207.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 206.

¹⁵⁹ Pablo González Casanova, *Cuentos indígenas*, México, 2da. Edición, UNAM, 1965, 118pp. La primera edición de este trabajo fue publicado en 1943, la edición que cito es la que preparó el Instituto de Investigaciones Históricas y el Seminario de Cultura Náhuatl.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. XXVIII.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. XXXI.

pues, entender al indio de su momento sino encontrar en las manifestaciones recientes vestigios de esa altura ancestral en la que se soporta el nacionalismo mexicano.

Uno de los trabajos sobre la cultura indígena más importantes del siglo XX fue hecho por el investigador Manuel Gamio en *La población del Valle de Teotihuacán* es un gran esfuerzo por comprender la forma de vida de las comunidades indígenas que aún vivían en las primeras décadas del siglo pasado, y esa obra no podía olvidar algunas consideraciones sobre lo que en ese momento de llamaba folklor¹⁶², así se condensaron fábulas, cuentos y rimas que un equipo liderado por José María Arreola, recopilaron y reunieron varios textos importantes que los nativos del Valle, los cuales narraron sobre la fantasía, los animales, los seres sobrenaturales y las exhortaciones morales que, son en general, las grandes temáticas de los cuentos. Este texto en particular es una de las muestras más fieles sobre la forma de narrar de los grupos indígenas nahuas de los primeros años del siglo XX.

La intención de los recopiladores durante este periodo era el de mostrar y equiparar la presencia de la narrativa náhuatl con la de otras manifestaciones culturales alrededor del mundo, así como de resaltar la relación entre las manifestaciones del siglo XX con las de los indios históricos. Claro ejemplo, es el trabajo de Ángel María Garibay K. La obra *Historia de la literatura náhuatl* es un estudio que aborda la expresión cultural como una de las más maravillosas en el mundo equiparable a los casos de las mitologías grecolatinas.

Por otro lado, en 1936, Rubén M. Campos publicó *La producción literaria de los aztecas*¹⁶³, libro clásico en el cual Campos señala algunas de las características de la llamada literatura de los antiguos mexicanos, de ahí que podamos explicar el motivo de búsqueda de esas narraciones antiguas en las comunidades aún más cercanas a la cultura indígena. El problema fue que los investigadores no encontraron esos mitos que los antiguos frailes dejaron registrados, sino que encontraron una serie de narraciones sobre animales y seres fantásticos y hasta de origen histórico que poca relación tenían con la cultura náhuatl que los cronistas del siglo XVI registraron.

¹⁶² Manuel Gamio (coord.), *La población del Valle de Teotihuacán* (edición facsimilar) Tomo II, México, Instituto Nacional Indigenista, 1979, pp. 287-670.

¹⁶³ Rubén M. Campos, *La producción literaria de los aztecas*, México, Museo Nacional de Arqueología, Sin año, 464pp.

Pasaron los años y uno de los precursores en torno al estudio específico del trabajo cuentístico entre los indígenas nahuas es el antropólogo Ralph L. Beals que publicó también en el *Journal of the American Folklore* un artículo llamado “Problems of the mexican indian folklore” en el cual, el autor, hace ya un primer intento sobre el que los futuros investigadores se van a apoyar con la intención de construir un conocimiento pleno de los cuentos indígenas. Además Beals, hace una serie de reflexiones sobre la presencia o ausencia de narraciones tradicionales entre los distintos pueblos, al sostener que:

La actitud común de indiferencia hacia cuento indígena mexicano contemporáneo se debe en parte a la falta generalizada del conocimiento de la naturaleza de las llamadas culturas indígenas de México. Esto a su vez, se conecta con una lamentable tendencia a separar el cuento popular de los alrededores culturales de los que forma parte. Una vez que se anuló esta separación no natural, una serie de problemas se hacen evidentes. De hecho, la ausencia de cuento popular entre algunas tribus se convierte en un asunto de interés e importancia.¹⁶⁴

Así, ya señalaba los inconvenientes que representan el estudio tanto del folklor mexicano como de los cuentos mismos. Uno de los intentos por continuar con este trabajo de recopilar en función de la conservación es el artículo de Robert Barlow en 1960, el artículo de Barlow nombrado “Un cuento sobre el día de muertos” publicado en *Estudios de cultura náhuatl*¹⁶⁵ el cual, sólo muestra la referencia de la recopilación nahua junto a la traducción de Barlow. Tanto el trabajo de Beals como de Barlow se pueden considerar precursores del estudio cuentístico. La publicación del trabajo de recopilación y traducción de Barlow sucedió en 1949, año en que la informante Luz Jiménez, dictó el cuento al investigador con la intención de ser publicado en la revista *Tlalocan* que ha estado desde hace décadas dedicada al trabajo y estudio de las lenguas indígenas, sin embargo no sucedió esta publicación.

¹⁶⁴ Ralph L. Beals, “Problem of mexican indian folklore” en *The Journal of American Folklore*, vol. 56, núm. 219, Universidad Illinois Press, enero-marzo, 1943, pp. 8-16. Recuperado en https://www.jstor.org/stable/535910?seq=2#page_scan_tab_contents del 4 de octubre de 2016. “The common attitude of indifference toward contemporary mexican indian folktale arises in part from widespread lack of knowledge of the nature of the so-called indian cultures in Mexico. This in turn is connected with a regrettable tendency to divorce the folktale from the cultural surroundings of which it forms a part. Once this unnatural separation is annulled, a number of problem become apparent. Indeed, the very absense of folktale among some tribes becomes a matter of interest and importance.” La traducción es mía.

¹⁶⁵ Robert Barlow, “Un cuento sobre el día de muertos”. Recuperado en <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn02/017.pdf> del 2016.

Es muy común que en este momento del estudio de los cuentos nahuas se use como sinónimo el término folclor (entendido como el conocimiento del pueblo) y las tradiciones propias de una sociedad. Ello obedece a la idea de que las manifestaciones culturales que los investigadores encuentran están sostenidas en los indios históricos y, por lo tanto, merecen ser conservadas para hacer notar que la cultura mexicana y el discurso alrededor de ella es esencial para la existencia de un sentimiento de identidad mexicana. Con el desuso del término folclor las investigaciones sobre las narraciones tradicionales se dejaron de lado para dar fin a este momento para dar paso a los estudios propiamente dichos, causado principalmente por un cambio en el enfoque de los estudios culturales, en el cual se ponderaban más la comprensión del desarrollo y los aspectos que determinan las manifestaciones culturales.

Los estudios propiamente dichos. Los giros y la cultura en el cuento náhuatl

Los estudios sobre cultura que empezaron a darse en los años setenta o lo que es lo mismo, los cambios en la forma de comprender la indio y la cultura en general permitieron los primeros estudios con intenciones de comprensión antropológico; éste fue resultado de procesos del pensamiento sobre la cultura, ya que como mencionamos antes, fueron años de la publicación de *La interpretación de las culturas* de Geertz y de la marcada creación de un giro semiótico; en el cual el estudio de los símbolos empieza a darse en México; ello se suma a la idea de la posmodernidad¹⁶⁶. En cualquier caso la importancia del estudio cultural empieza a permitir que la forma de entender a los humanos ha cambiado y ahora se empieza a pensar más en las estructuras mentales que éstos desarrollan.¹⁶⁷

Fue hasta los años setenta cuando Lourdes Arizpe Schlosser, Fernando Horcasitas y Karen Dakin principalmente, retomaron el estudio de los cuentos nahuas. Karen Dakin publicó en 1972 una narración de la zona de Morelos, cuento que ha sido relatado en varias

¹⁶⁶ Roberto Follari, "Revisando el concepto de posmodernidad", en *Quorum académico*, vol. 3 num. 1, Venezuela, 2006, pp. 37-50. Recuperado en <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3996727> del 14 de mayo del 2014. Donde no sólo se hace una revisión de la idea de posmodernidad y que ésta no es una moda sino resultado de un proceso histórico-social, a la par de la gran majestuosidad de la abstracción, sin embargo, la realidad es que en el caso de los "países en vías de desarrollo" no ha iniciado o quizá ni siquiera ha llegado la idea misma, la historia inmóvil regresa a aparecer aquí, de ahí la importancia de la postura de Robert Darnton.

¹⁶⁷ Giménez, *op. cit.*, pp. 28-30,

ocasiones, el artículo se llama “El carbonero. Un cuento náhuatl”,¹⁶⁸ en el cual Dakin, lanza algunas teorías del origen del cuento por su estrecha relación con la idea de muerte según el pensamiento occidental, derivándolo incluso de la tradición española y señalando la importancia de cómo se hace el carbón.

Por otro lado, Arizpe Schlosser publicó en *Estudios de cultura náhuatl* un artículo llamado “Un cuento y una canción en náhuatl de la Sierra de Puebla”¹⁶⁹ en el cual, apenas marca una serie de comentarios sobre el contenido del cuento que según ella muestra términos psicológicos sobre el accionar indígena sobre el mestizo, en cualquier caso, tanto el trabajo de Dakin como el de Arizpe poseen ya una interpretación más cercana a un intento de ciencia antropológica.

Sin embargo, *Los cuentos en náhuatl de Doña Luz Jiménez*¹⁷⁰ es quizá la mayor recopilación de estudio sobre la tradición de cuentos nahuas que conozco sobre la región de Milpa Alta. En este libro se muestra una división de los cuentos en varios rubros que son: los cosmogónicos, los de sucesos sobrenaturales, los cuentos moralizadores, los de acontecimientos locales, los cuentos de hadas y los cuentos cómicos. Fernando Horcasitas nos dice que los cuentos son reminiscencias de los mitos que se han conservado de la misma manera que la lengua, por lo menos en la región de Milpa Alta.¹⁷¹ El mismo Horcasitas refiere que el trabajo de la recopilación fue una ardua labor que por la naturaleza del libro dejó de lado las cuestiones fonéticas para dedicarse sólo a la transcripción de los cuentos, así como señala que la división propuesta fue complicada:

El estilo de la traducción es literal y el lenguaje en que está redactada es algo rústico. Esto se debe a que en el proceso de la recopilación, con el fin de registrar una versión fidedigna, le leíamos en voz alta al informante lo que había dictado, aunque ya lo hubiéramos entendido, y ella iba traduciendo y haciendo comentarios. Básicamente la traducción de estos textos está tomada del vocabulario castellano de doña Luz. [...]

¹⁶⁸ Karen Dakin, “El carbonero. Un cuento náhuatl” en *Estudios de cultura náhuatl*, vol. 10, México, UNAM-IIIH, 1972, pp. 329-336. Recuperado en <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn10/138.pdf> del 10 de Octubre de 2016.

¹⁶⁹ Lourdes Arizpe Schlosser, “Un cuento y una canción en náhuatl de la Sierra de Puebla” en *Estudios de cultura náhuatl*, vol. 13, México, UNAM-IIIH, 1978, pp. 289-299. Recuperado en <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn13/197.pdf> del 10 de septiembre del 2016.

¹⁷⁰Fernando Horcasitas y Sarah O. de Ford (recopilación e introducción) *Los cuentos en náhuatl de Doña Luz Jiménez*, México, UNAM, 1979, 172pp.

¹⁷¹*Ibidem*, p. 15.

No fue fácil hacer una división de los relatos según la función que tengan o hayan tenido en el folklore de Milpa Alta. Después de algún titubeo se decidió agruparlos en seis categorías, desde los más serios hasta los chistes e incidentes cómicos. Doña Luz parecía creer la mayoría de los relatos de tipo sobrenatural. Desde luego los chistes los contó como cuentos ficticios.¹⁷²

Horcasitas nos dice que la informante parecía creer en los cuentos nombrados como sobrenaturales. Ciertamente creía lo que decía. Por ello, nuestro estudio trata de plantear la posibilidad de comprender a los grupos indígenas (ese es el punto central de nuestro siguiente capítulo). Esta comprensión debe realizarse en función de las relaciones del indigenismo y del desarrollo propio de la cultura indígena, así los cuentos no pueden tratarse como simples farsas sino más bien, como resultados de estructuras complejas de relaciones de sentidos del pasado y el presente. Por ello el caso de la narración de Doña Luz Jiménez, debe entenderse como una realidad construida culturalmente y nunca tomarse como una mentira sin sentido. Por otro lado, a nivel literario en general los cuentos que dictó la única informante muestran una estructura parecida a la que señala López Austin en los *Mitos del Tlacuache* sin embargo, ya que muchos de los cuentos que hasta ahora he logrado reunir.

Julieta Campos en 1987 publicó uno de los trabajos que logran ser un estudio de la antropología de los cuentos, aunque ella los trabaja para las narrativas de la región de la huasteca. Campos es la primera autora en *La herencia obstinada. Análisis de cuentos nahuas*¹⁷³ que da un estado del estudio literario hasta aquel momento así como, trata de unir la realidad espacial y temporal para explicar a los cuentos de la huasteca sin embargo, su estudio no logra crear un modelo explicativo e histórico del estudio cuentístico nahua. Según Campos los cuentos son efectivamente alteraciones de las narrativas míticas, pero también son sistemas de concordancia entre la realidad que viven los grupos indígenas y cómo sobreviven dichos sistemas en señales que educan y moralizan. El libro de Julieta Campos es el más claro ejemplo de uno de los intentos por hacer un estudio sobre los cuentos indígenas en general, además de proyectar los elementos sobre las condiciones del estudio cuentístico que aquí pensamos y que se reflejarán en el siguiente momento, lo expresa de la siguiente manera:

¹⁷² *Ibidem*, p. 7.

¹⁷³ Julieta Campos, *La herencia obstinada. Análisis de cuentos nahuas*, México, FCE, 1982, 271pp.

La absorción de las comunidades indígenas por la modernidad es cada vez más completa. Cuando la industrialización cargada de influencias exteriores irrumpe en las sociedades rurales, la tradición oral se desintegra y tiende a desaparecer. La gran sociedad moderna, con sus lastres de explotación a ultranza del medio ambiente y la inautenticidad de las relaciones que impone, tan impersonales y mediatizadas, desplaza la transmisión de sabiduría de una a otra generación a través de vínculos de parentesco y de contactos personales que fue característica de la comunidad arcaica. Es evidente que no queda mucho tiempo para registrar las expresiones orales de las culturas arcaicas de México. Es por ello, sin duda, que la labor de recolección ha sido considerada hasta ahora como la más urgente. Desaparecen los ancianos, guardianes de la palabra, y la tradición se esfuma o desciende con ellos a la tierra de donde surgió. Pero ya es tiempo también de adentrarse en una labor sistemática de análisis de los contenidos de todos esos materiales que, desde antes que comenzara nuestro siglo, [siglo XX] se han recolectado. A antropólogos especializados corresponderá, sin duda, la tarea. Espero que el entusiasmo apasionado que he puesto en esta aventura y la curiosidad que antes me había impulsado a rastrear por otros rumbos los orígenes de la función narrativa valgan para justificar la audacia de una incursión en terrenos que, sin esas premisas, me habrían permanecido vedados.¹⁷⁴

El cuento en el contexto neoliberal. Resistencia narrativa cultural

A partir de finales de los años 80 y principios de los años noventa la llegada de un nuevo modelo de capitalismo llamado neoliberalismo, provocaría una serie de cambios en la forma en la que se veían a las culturas indígenas en general, y el trabajo recopilatorio de cuentos nahuas sería también golpeado por esta nueva forma de pensamiento. Al igual que en otros aspectos la llegada de un sistema económico globalizante crea en las estructuras de los pueblos indios un sentimiento de resistencia; ese sentimiento generalizado va a ser, en gran parte, lo que cambie la manera en la que se hagan los estudios sobre los cuentos indígenas propugnando la idea de identidad cultural y étnica más que sólo la tradición misma, de tal forma, los estudios van a centrarse ya no en la generalización sino en los elementos particulares y regionales de las comunidades indias. A este momento lo he llamado recopilar para resistir.

En 1990 salió a la luz un libro que si bien trata de recopilar canciones y cuentos también trata de mostrar esta actividad lúdica, *El anillo de Tlalocan. Mitos, oraciones, cantos y cuentos de los nawuas actuales de los Estados de Veracruz y Puebla*,¹⁷⁵ funda esta última corriente de intención de recopilación, pero también de estudio al dar una breve semblanza

¹⁷⁴ *Ibidem*, pp. 16-17.

¹⁷⁵ Luis Reyes García y Dieter Christensen, *El anillo de Tlalocan. Mitos, oraciones, cantos y cuentos de los Nawuas actuales de los Estados de Veracruz y Puebla*, México, CIESAS-FCE, 1990, 133pp.

de la historia de la recopilación y del cómo a través de estas narraciones se le puede mostrar al público en general, cómo las tradiciones no se deben de perder bajo un mundo que no responde a los intereses de los pueblos indígenas. Une en un solo libro canciones, narrativas, bailes y vestimentas, es decir regresa a ese trabajo de reconocimiento del folklor como unificador de una identidad particular y muy local: el estado de Puebla.

Otro ejemplo de esta identidad particular es *Mitos y cuentos de los chinamperos de Tláhuac*,¹⁷⁶ texto que muestra el folklor explicado a través de cuentos y de mitos sin adentrarse a esta problemática, diciendo que podemos entender a los grupos de los chinamperos a través de los mitos que explican a la cosmovisión mesoamericana y relegando el trabajo de los cuentos a pura ficción, que si bien, se recopila de la gente del pueblo, también nos señala cómo ello se convierte en su idea del cuento; dicho de otra forma para Rodríguez Palma el cuento es la tradición guardada en la oralidad, los cuentos que él recupera tienen como eje lo fantástico, y las criaturas sobrenaturales que vagan por el pueblo buscando llevarse almas de los habitantes para seguir haciendo el mal. El gran problema es que no coloca la versión en náhuatl ni nos señala sus informantes, de hecho la narrativa está arreglada por él limitándonos la capacidad para seguir pensando sobre sus cuentos, dejándonos sólo con su versión de lo que él recopiló.

Uno de los trabajos más recientes trabajos que ve a los cuentos como la función estética es el libro de Fabio Morábito, *Cuentos populares mexicanos*,¹⁷⁷ el cual constituye el más avanzado estudio de recopilación y de transcripción que hasta el momento se haya hecho. Es pues, una muestra de cómo las voces de los pueblos indígenas y no indígenas –populares pues- se pueden juntar para constituir uno de los cuerpos literarios más amplios que, aunque no tiene la intención de ser un estudio mítico ni semántico de los contenidos, sí representa la construcción más fiel de la literatura popular plenamente mexicana sin diferenciar si está el texto escrito en lengua indígena o no. Resultado de un proceso de resguardo oral en cualquier lengua, ve a los cuentos como maestros de la vida y que tienen un trasfondo mitológico, ello no implica que no nos muestren los miedos y las ilusiones del México en el que se

¹⁷⁶ Miguel Ángel Rodríguez Palma, *Mitos y cuentos de los chinamperos de Tláhuac*, México, Comisión Nacional para el desarrollo de los pueblos indígenas, 2011, 131pp.

¹⁷⁷ Fabio Morábito, *Cuentos populares mexicanos*, México, UNAM-FCE, 2014, 595pp.

arraigaron.¹⁷⁸ Señala que el cuento a pesar de estar colocado en las jaulas de la escritura, el hecho de haber nacido como construcción oral le permite jugar con esos gestos que no podemos tener en cuenta al hacer el estudio y tratar de reflejarlos en las gráficas con el sentido de la conservación.¹⁷⁹ Igualmente, Morabito, va a sostener que los cuentos poseen un desorden a diferencia de los que podemos pensar como mitos por su falta de certeza en los tiempos de la narración y las actividades de los personajes.¹⁸⁰

Tratemos pues, resumir elementos importantes hasta el momento revisados lo que nos permita abrir el campo para el siguiente capítulo. Proponemos que existen tres momentos y cada uno obedece a una dinámica de los estudios de la historia no sólo en México sino del mundo, ello solamente es una posibilidad y ampliar el análisis será posible en otros estudios. Así recopilar para conservar es el primer instante para pensar en los cuentos del siglo XX, en este se nota que la intención de la labor era el mostrar una serie de piezas de museo literarios, que bajo las intenciones de los estudios folclóricos buscaban pues crear ese dinamismo exaltando la historia de las naciones y sus tradiciones, siempre sobre la visión de la construcción de lo indígena.

Un segundo tiempo es el que responde a los inicios de los estudios propiamente dichos (hacia los años setenta del siglo pasado) que, usando la lógica de las ciencias y el giro semiótico, empezaron a legitimarse así las interpretaciones sobre el indio, no reales en sí mismas, sino como parte del proyecto nacional de la comprensión del indio en la política nacional, tanto como discurso y como problema social; si bien no amplían las posibilidades de estudio sí logran tener un dinamismo sobre las intenciones y las explicaciones posibles en torno a las narraciones fantásticas que los folkloristas no pudieron ver.

Por último y en recientes años el estudio ha continuado, ya con más rigurosidad científica, aunque también se ha hecho una intención de búsqueda de la identidad local y como parte de un sistema de resistencia hacia las dinámicas del Estado neoliberal mexicano. A nivel discursivo, este momento repunta la idea de la identidad, aunque a diferencia de los primeros años del siglo XX, esta identidad se da a nivel local, precisamente porque se intenta

¹⁷⁸*Ibidem*, p. 11.

¹⁷⁹*Ibidem*, p. 10.

¹⁸⁰*Ibid.*

establecerse como medio de resistencia para las poblaciones que son golpeadas por la modernidad. Recordemos que “la identidad es producto de procesos históricos que han depositado una infinidad de rastros aunque sin dejar inventario”¹⁸¹ esa, es pues, la labor del historiador, encontrar esos rasgos que construyen una identidad étnica y que diferencia a un grupo de otra, entendiendo la forma en la que se relacionan interétnicamente los pueblos, y que en el caso de México, este proceso es más complicado.

Debo por último mencionar que, ahora que hemos podido esbozar las implicaciones que conlleva hablar de cuentos nahuas (metodológicamente pero sobre todo como parte de las relaciones de dominación en nuestro país), que hemos comprendido la forma en la que ha cambiado la comprensión de los indígenas en el proyecto de nación y que por último hemos marcado algunas tendencias historiográficas sobre el cuento náhuatl; sólo ahora podremos adentrarnos un poco en los rasgos de los que nos hablan los cuentos desde el punto de vista de la cultura indígena; requeríamos todo el análisis anterior ya que, las fuentes que trabajamos para plantear este texto poseen relaciones temporales y de entorno muy específicas y que sin dicho estudio, nuestro análisis iba a ser, en definitiva, inocente.

¹⁸¹ Jauregui, *op. cit.*, p. 23.

Capítulo 4. Los cuentos nahuas como muestra de elementos culturales, una propuesta desde la historia

Te mirarán a la cara y creerán que no eres tú. Se les afigurará que te ha comido el coyote, cuando te vean con esa cara tan llena de boquetes por tanto tiro de gracia como que te dieron.
“¡Diles que no me maten!”, Juan Rulfo

Una importante cualidad de la risa en la fiesta popular es que encarnece a los mismos burladores. El pueblo no se excluye a sí mismo del mundo en evolución. También él se siente incompleto; también él renace y se renueva con la muerte.

Mijail M. Bajtin, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais*

Ahora que hemos podido comprender las estructuras del cuento y la tradición cuentística como objeto de la historia y cómo éstos se han manifestado en diferentes momentos, nos encontramos pues, ante el escenario de la exposición de nuestra propuesta del estudio como fuente. Sé que el camino ha sido largo y por momentos, caótico, sin embargo, era necesario comprender tanto el cambio contextual del indigenismo y las relaciones con el momento histórico, como también era fundamental comprender cómo el cuento es una fuente histórica y con esa cualidad debíamos estudiar cómo ha cambiado y quién ha participado a lo largo del siglo XX en la tradición cuentística náhuatl.

Si lo dicho no fuera suficiente, uno de nuestros grandes problemas que desde las primeras páginas tuvimos fue comprender la relación entre cuento y mito; y es que por años se han ponderado los estudios sobre los mitos, pero, como hemos visto, el estudio de los cuentos y su relación de continuidad es tan importante como el estudio mitológico. En cualquier caso, hemos comprendido los caminos para la labor interpretativa de los cuentos nahuas. Ahora pues, tenemos un panorama amplio para adentrarnos a comprender cómo estos cuentos se han convertido en códigos significantes y a la vez representantes de una realidad y cómo los cambios sociales se manifiestan en sus narraciones y en las figuras y personajes que en las tradiciones aparecen.

Los cuentos nahuas son, como ya lo hemos señalado, formas de representación de la realidad en la que viven las sociedades y que cambian a través del tiempo como parte de las alteraciones estructurales del devenir histórico. Estos cambios suceden de forma diacrónica

y sincrónica; diacrónica por ser correspondientes al momento histórico que viven los territorios cercanos a las poblaciones indígenas y en general en México, y sincrónica porque a pesar de esta correlación territorial se dan las narraciones en perfecta relación con la sociedad que produce y reproduce el cuento mismo. Dichos cambios sociales y su correspondiente vinculación tramal del relato son relaciones intrínsecas, inseparables que, gracias al filtro de los grupos indigenistas de recopiladores que lograron resguardar parte de la memoria de los pueblos indígenas y que aquí tratamos de hacer: los pueblos nahuas.

Recordemos pues que los cuentos indígenas son resultado de construcciones indigenistas, esta misma idea ya la veía Carlos Montemayor, él la plasmó de la siguiente manera: “En realidad, desde la perspectiva indígena no hay una clara demarcación entre lo que es un cuento literario y el conocimiento o información de una tradición cultural de las comunidades. Es decir, no siempre es posible hablar de un relato de creación pura o ficción, ya que toda ficción es una información tradicional y, por lo tanto, de valor histórico o tradicional, esto es, no ficticio.”¹⁸² O lo que es lo mismo es complicado hablar de un cuento puro de ficción ya que en esencia la expresión indígena es en sí muestra de su propia cultura. La forma en la que se hace el estudio cuentístico tiene como parte la comprensión de los elementos que componen a la cultura que estudiamos, además de comprender la forma en la los cambios de las partes del cuentos se enlazan con la cultura misma. Esa es nuestra intención en las siguientes líneas.

Toda cultura está conformada por partes que estructuran a la misma. Debido a que este trabajo es apenas una propuesta de los medios para realizar un estudio de las relaciones cuento-sociedad he optado, debido a la amplitud de los espectros analizables de la cultura indígena náhuatl, por hacer el estudio en sólo una parte de esa cultura. En estas narraciones no sólo recopiladas sino también traducidas por hombres de ciencia antropológica, se muestran lo que sobre los indios se ha ido entendiendo a lo largo de los años, pero aunque en menor grado existen algunas manifestaciones de la voz de los indios; ya que como cualquier estudio histórico, partimos desde nuestra realidad y las formas en las que comprendemos a las partes de una cultura, de eso estoy plenamente consciente, espero a la vez que lo aquí

¹⁸² Carlos Montemayor (prólogo, selección traducciones y notas) *La voz profunda. Antología de la literatura mexicana contemporánea en lenguas indígenas*, México, Planeta, 2004, p. x.

construido pueda ser debatido por historiadores y estudiosos de la cultura con más habilidades y conocimiento de los medios del estudio cultural mexicano que tanto hace falta en México. Entender cómo se desarrollan los grupos humanos y las formas de su cultura es menesteroso en un México perdido en la violencia y la incertidumbre del futuro.

Los elementos culturales indígenas a través de la tradición cuentística

Es complicado conocer qué determina a la cultura y más comprender cuál es la relación que se entabla entre la construcción cultural hecha por el hombre mismo y que a la vez lo estructura dependiendo del momento histórico y las coyunturas específicas del tiempo. Dicho de otra manera, la cultura ha sido forjada por el ser humano y es a la vez esa construcción la que va a dictar la forma del comportamiento y el código único de creencias que se refleja en la humanidad, sus cambios y sus formas de ser individual y social. Cierto es que el giro semiótico constituyó un cambio en la forma de los estudios sobre la cultura en general, debido a que se pondera más el significado de los rasgos de la cultura que la cultura misma; sin embargo, en el caso de las culturas sin escritura el proceso de su estudio ha sido más tardío, de ahí la importancia del trabajo de Robert Darnton. El historiador norteamericano marcó uno de los caminos más importantes para el estudio de los cuentos de sociedades preindustriales.

No obstante recordemos que el trabajo de Clifford Geertz marca una de las directrices más importantes del estudio cultural, además de que buena parte del planteamiento teórico y reflexivo de Darnton se sostiene en el trabajo de Geertz y su obra *La interpretación de las culturas*, misma en la que sostiene:

El concepto de cultura que propugno y cuya utilidad procuran demostrar los ensayos que siguen es esencialmente un concepto semiótico. Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie. Pero semejante pronunciamiento, que contiene toda una doctrina en una cláusula, exige en sí mismo alguna explicación.¹⁸³

La idea de la cultura geertziana es la base para comprender que la cultural es, en esencia, el estudio de las relaciones constituyentes de la cultura con las cuales dicha cultura

¹⁸³ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, (trad. Alberto L. Bixio), Barcelona, Gedisa, 2003, p. 20.

se nutre y se enfrenta con otra. La historia y los sucesos van a determinar los cambios en la cultura así como la permanencia o la extinción de los rasgos que componen a cada cultura. Dichos rasgos los llamaremos elementos culturales, los cuales son “[...] todos los componentes de una cultura que resulta necesario poner en juego para realizar todas y cada una de las acciones sociales”.¹⁸⁴ Dicho de otro modo, los elementos culturales son todas aquellas cosas o manifestaciones humanas materiales o inmateriales que hacen que una cultura sea y a la vez se diferencie de otra, así:

Los elementos culturales pueden ser propios o ajenos. Son elementos propios, los que la unidad social considerada ha recibido como patrimonio cultural heredado de generaciones anteriores y los que considerado produce, reproduce, mantiene o transmite, según la naturaleza del elemento cultural considerado. Inversamente son elementos culturales ajenos aquellos que forman parte de la cultura que vive el grupo pero que éste no ha producido ni reproducido. En situaciones de contacto étnico, particularmente cuando las relaciones entre los grupos son asimétricas, de dominación/sujeción, la cultura etnográfica incluirá tanto elementos propios como ajenos [apropiándose de los segundos].¹⁸⁵

Así, tanto la organización política, los sistemas de creencias, las prácticas religiosas, la gastronomía, la vida cotidiana, la forma de transmisión de conocimientos, las expresiones artísticas, la lengua y toda aquella acción del individuo y la sociedad es un elemento cultural, y que, por lo tanto (ya sea particular o en conjunto), pueden ser estudiados por los medios que tenemos para comprender la historia cultural de los grupos indígenas. Los elementos culturales que son expresados usualmente por la lengua o bien por el comportamiento de los grupos humanos, son tanto objetos como fuentes de la historia cultural; ello debido, a que la forma en la que podemos comprender la cultura es a través de sus partes y, a la vez, son las partes las que debemos entender para conocer la cultura en su conjunto.

Las formas de expresión y la problemática que representa para el investigador de los elementos culturales ha provocado una multiplicidad de conceptos y de formas de comprensión de las partes de la cultura dada que, con relación a las ciencias que estudian a la lengua y la cultura, debemos en todo momento de convivir entre las ciencias de la cultura

¹⁸⁴ Guillermo Bonfil Batalla, “La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos” Recuperado en <http://ciesas.edu.mx/Publicaciones/Clasicos/articulos/TeoriadelControl.pdf> del 2 de junio de 2016.

¹⁸⁵ *Ibid.* Muy cierto es que el problema de lo propio y lo ajeno puede existir de manera dicotómica y que pareciera ser sólo contradictoria, sin embargo, no es así, y es que el problema de la separación es a la vez donde ratifica la complejidad del estudio cultural indígena y del uso de éste en el proyecto de nación.

y sus terminologías.¹⁸⁶ De tal manera, que creemos conveniente plantear este estudio desde la idea de los elementos culturales que propone Guillermo Bonfil Batalla, sumada a una visión estructuralista de cómo rastrear los componentes culturales de la sociedad; ya que consideramos propicio para entender las estructuras de la sociedad indígena y la relación cultural con su tradición cuentística, dar una visión lo más amplia sin quedarnos con sólo una forma de ver la cultura.

La compleja tradición cuentística que representan los cuentos nahuas da como consecuencia el uso de diferentes formas de comprender las constituciones culturales. Según Bonfil Batalla, la determinación de los elementos culturales nos puede permitir entender la relación de dominación que existe necesariamente entre el indio y el no indio, por lo menos en el contexto mesoamericano. La identificación ayuda a que los estudiosos de la cultura mesoamericana comprendamos la forma en la que la unión cultural nos deje ver el origen de ese elemento cultural que estudiamos, así las estructuras lo interno no son puras en sí mismas sino que forman parte de un cambio histórico; y que al unirse a los elementos externos conforman nuevos que se vuelven lógicos para la cultura que ha sido la receptora.¹⁸⁷

Entonces necesitamos determinar a los elementos culturales y su origen para de esa manera, dar una explicación más amplia del desarrollo de la trama y por lo tanto, del cambio como sociedad (ya sea de lo que sobre el indio se comprendió o como expresión cultural del indígena) reflejado en los cuentos; una forma de hacerlo es determinar los personajes y las acciones que éstos realizan. Es decir, los relatos son manifestaciones y creaciones de la cultura y de la humanidad misma, que codifica las formas en las que se entiende así misma como parte de la sociedad, se constituye pues un microuniverso a través de los personajes que participan en las narrativas de la cultura; de tal manera que estos constituyentes de dicho microuniverso los elementos más susceptibles históricos debido a que la continuidad o discontinuidad son las claves del estudio de los cuentos, a consecuencia que son éstos los pilares de la narración. Es cierto que existen estas discontinuidades y diferenciaciones

¹⁸⁶ Verónica C. Trujillo-González, “Una aportación al tratamiento de los elementos culturales: el signo lingüístico cultural” Recuperado en <https://cedille.webs.ull.es/8/18trujillo.pdf> del 30 de noviembre de 2016.

¹⁸⁷ López Austin, “Cuando Cristo andaba de milagros...” pp. 207-219. Es importante señalar que los elementos internos no están es confrontación, necesariamente, con los elementos externos; como puede ser la presencia de la idea de la lucha entre oralidad y escritura, más bien debemos pensar que la adaptación del uso de la escritura obedece a un momento histórico es, también sólo el cambio del vehículo de la conservación de la memoria.

culturales pero, no necesariamente, éstas son consecuencias de una alteración en la cultura indígena por el contrario, pueden ser formas de expresión de la comprensión de lo indio por el recopilador. En cualquier caso las expresiones de ambas voces son resultado de un desarrollo histórico preciso y comprensible que nos ayuda a determinar en la medida de lo posible ambas voces.

Las relaciones que entablan los elementos que nos ayudan a determinar las acciones de las voces obedecen tanto a una sintaxis tradicional como a la idea de la constitución de la trama y el caso específico que se manifiesta en la recopilación. Es decir, las narraciones repetidas y constituidas en la tradición cuentística existen en función en la construcción de la trama, que es la que al final logra mantener el valor del cuento reflejándose así las intenciones del contar y sus significaciones; a la par que se expresan de manera única e irrepetible una y otra vez, o lo que es lo mismo, cada vez que un cuento se cuenta es la expresión específica de un momento, que si bien está dentro de un contexto, también es resultado de una tradición cuentística.

De la misma manera, los cuentos nahuas que son expresiones indígenas que al ser recopilados se quedan en la interpretación sobre el indio dentro de la dinámica indigenista. Sin embargo, en estas construcciones existen relaciones entre los elementos que conforman a los cuentos; dicho de otra manera, los elementos culturales internos indígenas están en constante cambio así, los elementos externos son poco a poco apropiados por el grupo dominado, esa apropiación se da en relación con la lógica sensible de los pueblos de indios; este proceso de apropiación es propio de las condiciones de control cultural que ya señalaba Bonfil Batalla.¹⁸⁸ Esta relación provoca a la vez que en las narraciones aparezcan elementos de tradición conviviendo con la modernidad, dicha relación aparentemente dicotómica es consecuencia de la asimilación de elementos externos en los internos, y de las relaciones del sentido que para el momento de la recopilación se mantienen, con nuevos significados o los mismos, lo importante es determinar ya la continuidad, ya la alteración.

Contar un cuento, no sólo es el acto de mantener la memoria, sino también la expresión única de una persona. Así, como menciona Bajtin: “Hay dos momentos que

¹⁸⁸ Bonfil, *op. cit.*, pp. 200-205.

determinan un texto como enunciado: su proyecto (intención) y la realización de éste”¹⁸⁹ permaneciendo estructuras gracias a la dureza de la narración, culturalmente hablando; que se manifiesta en el cuento y, al mismo tiempo, se alteran los cuentos a consecuencia de que la repetición de partes del discurso ya conllevan discontinuidades temporales, espaciales y contextuales, es decir que el enunciado es una totalidad irrepetible, históricamente individual.¹⁹⁰

Pensemos pues que contar en la expresión de dos tiempos uno referente a lo tradicional y otro como parte de una individualidad, sin embargo, ambos son parte de una expresión mayor: la cultura. Esta cultura puede ser resultado de la comprensión del indio y su participación en el discurso nacionalista y por lo tanto como utilización política; como también puede ser parte de las tenues manifestaciones del ser del indio. En cualquiera de los casos vale la pena detenernos a revisar algunas consideraciones sobre las expresiones de los cuentos nahuas. Veamos pues, la forma en la que el historiador puede comprender los elementos en los cuentos.

Las posibles codificaciones en torno a los cuentos nahuas

Cierto es que la cultura, cualquiera, está compuesta por un entramado complejo de relaciones de sentido de los miembros de la misma con sus significados, sin embargo pensamos que existen tres rasgos fundamentales para entender a una sociedad y por lo tanto a su cultura: la política, la organización, la religión y la economía; no por ello quiere decir que éstos sean más importantes que la forma de la mentalidad, las tradiciones, la educación y la vida cotidiana en general, sino que por el contrario, estas líneas sólo intentan marcar lo que podríamos comprender más fácilmente en otras culturas que, en el caso de las culturas precolombinas esta actividad para el investigador se vuelve no tan sencilla ni tan obvia.

Dicho lo anterior, y a reserva de que esta propuesta sólo busca incentivar en la investigación mexicana los temas sobre la tradición cuentística indígena, señalaremos algunas consideraciones sobre la forma en la que podemos estudiar los elementos culturales. Cierto es que hay tantas expresiones culturales como elementos históricos-culturales y que

¹⁸⁹ Mijaíl M. Bajtin, “El problema del texto en la lingüística, la filología y otras ciencias humanas” en *Estética de la creación verbal*, México, Ediciones Siglo XXI, 1999, p. 295.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 320.

además, los éstos se dan de manera cambiante por su propia naturaleza histórica, por ello es fundamental comprender los cambios en los elementos para que éstos puedan ser entendidos por la ciencia histórica. De tal forma que los cuentos nahuas puedan mostrar las formas en torno a las bases de la sociedad y la cultura propia, como actividades económicas, vida diaria, creencias, mentalidad, organizaciones políticas y sociales y todas aquellas cosas propias de lo indígena.

De la política en los cuentos nahuas

Entenderemos política indígena de la forma más sencilla posible, ya que la discusión sobre este tema no es la parte medular de nuestro texto. Es decir, veamos las formas y manifestaciones del poder y la organización entre los miembros de la sociedad india. Un cuento recopilado y publicado en la obra coordinada por Manuel Gamio ilustra muy bien lo que aquí decimos; “Cuento de un rey” narra la historia de un rey que es puesto en ridículo por no haber logrado dar una decisión satisfactoria, transcribo un extracto:

Un día enfrente del palacio fueron a amarrar unos sus animales: uno de ellos que era uno que llevaba su yegua criando. Como los caballitos cuando son chiquitos, se van por donde quiera, se juntó con un macho y se llevó al caballito. Cuando el dueño de la yegua le fue a reclamar, le dijo: Ese es mío, porque estaba con mi macho. Y no contento, el otro fue a ver al rey y le contó lo que sucedió: pero el rey le contestó: Pues del que estaba con su macho. Entonces se fue a quejar con la reina, y como era más viva, le dijo: Mira, mañana vas a la besana fulana y te pones a espantar moscas del trigo; yo llevaré al rey y haré que pase por ahí, y el rey te preguntará, al verte ahí, que qué estás haciendo por ahí y entonces le dirás [...]¹⁹¹

El rey cae en la treta y queda mal no sólo ante el hombre y la mujer sino ante toda la gente que estaba cerca de ahí, por eso el rey decide sacar del reino a su esposa debido a la jugada que le ha hecho, cumpliéndole un deseo, y ella lo elige a él, así su inteligencia le hace recapacitar al rey y les pide a sus sirvientes que regresen a la reina.¹⁹² Es interesante cómo este cuento recuperado en la primera mitad del siglo XX se encuentra en un primer momento alejado de cultura indígena, incluso en el hecho de mencionar que espante a las moscas del trigo y no del maíz que, en teoría, debería de ser el cereal por antonomasia de las culturas

¹⁹¹ Manuel Gamio (coord.), *La población del Valle de Teotihuacán* (edición facsimilar) Tomo II, México, Instituto Nacional Indigenista, 1979, pp. 305-306. La transcripción tiene algunas correcciones para hacer la lectura más fluida, ello a que la versión original de sonidos acomodados del español, pero no se alteró en ningún momento la narración.

¹⁹² *Ibid.*

indias. De la misma forma menciona existencia de rey y reina a la usanza europea de la edad moderna a siglos y kilómetros de distancia de la comunidad del pueblo de Teotihuacán.

Este cuento es claro ejemplo de la complejidad que representa encontrar los elementos internos de esta narración y si los rasgos más representativos que hemos dicho son resultado de un elemento cultural externo no alterado o bien, de un rasgo interno cambiado en función de lo externo. En cualquier caso es la muestra de que no podremos en muchos casos seguir al pie de la letra lo propuesto por algunos autores, por ello pienso, es mejor comprender la narración a la luz de su presente, tomando en cuenta en todo momento, el desarrollo histórico de las culturas presentes, pero no por ello lograremos encontrar sus orígenes.

Sin embargo, hay un elemento que nos ayuda a darnos una idea sobre la forma de la organización política de la comunidad, el rey se da cuenta de que la decisión que tomó de dejarle la mula al hombre que tenía el caballo macho, igualmente el rey percibe que la decisión que tomó sobre desterrar a su mujer del reino también era una decisión errónea; y es que ya sea un rasgo interno acomodado a su realidad comunal o bien un rasgo adoptado en el código cultural de la sociedad indígena que, quizá trataba de moralizar a los gobernantes no por ello signifique que no haya sido un punto a considerar para los pobladores, y en esa medida es histórico.

Recuperemos otro cuento sobre estas relaciones de poder. Éste se llama “Los tres hombres y el agua” presente en la recopilación de Fernando Horcasitas, me permito transcribirlo para revisarlo después:

Por esos años (cuando se formó el Iztaccíhuatl) llegaron (al pueblo) tres hombres de tierras lejanas. También eran indios. Decían que su pueblo era Huizquilucan. Eran gente importante. Tal vez hayan sido tlamatques de esos que eran hechiceros. Llegaron allá al pueblo de Milpa Alta.

Pedían un poco de agua para tomar. Pero como no había agua, se les constestó: “No tenemos agua, nosotros también tenemos sed”. Los de Huizquilucan comenzaron a reírse y alzaron una piedra y brotó agua. Dijeron los hombres: “Tomen ustedes toda el agua que quieran (pero) si quieren que haya agua aquí, tendrán que dar dos niños y dos niñas. Estos huérfanos los traerán ustedes y los sepultaremos aquí junto a donde mana el agua. Eso quiere decir que quedarán encantados. Así nunca faltará el agua”
No hubo quien quisiera regalar a sus hijos. Por eso nunca hay agua.
Terminó.¹⁹³

¹⁹³ Horcasitas, *op.cit.*, p. 21.

Para cualquier estudioso de la cultura mesoamericana no es extraña la referencia del agua a los niños, ya que como narra el franciscano Bernardino de Sahagún, en las fiestas de las veintenas se ofrecían menores a Tláloc ya que éstos eran considerados que se volvían Tlaloques e irían a vivir en el Tlalocan.¹⁹⁴ Sin embargo, es importante que en esta narración nadie entregó a sus hijos, pero ¿Por qué? Evidentemente existe una separación de la tradición mesoamericana, y es esa distancia la que nos interesa y nos puede ayudar a comprender esta nueva cultura indígena del siglo XX.

Pensemos que esa separación no sólo es resultado del abandono de la religión mesoamericana, sino que además es resultado de una falta de control político y religioso que se tenía en los años previos a la Conquista; sí, pensémoslo de la siguiente manera: qué cosa más importante es un hijo, ni el agua para la comunidad, mientras que en el pasado mesoamericano el sacrificio ha sido pensado como un honor que trae beneficios para la comunidad sobre la particularidad, lo que ya nos muestra mucho sobre el cambio cultural, pero también el cambio del dominio político que hacían a los padres entregar a sus hijos para sacrificios necesarios.

En cual quiera de los casos no es el único aspecto a destacar. Cuando se narra la llegada de los hombres venidos de fuera, se menciona que éstos también eran indios, en la versión en náhuatl se usa la palabra *macehualtique* que es plural de *macehualli* que según el *Vocabulario* de Molina se traduce como: “villano no escudero o cauallero.”¹⁹⁵ Es decir un hombre del pueblo, súbdito o vasallo, mostrando cierta empatía entre los hombres venidos de fuera y los oriundos del pueblo; cierto es que el pasaje mágico sobre el agua que brota de una piedra se parece a un milagro, pero es de notar que llaman sabios a los hombres. Si se me permite especular quizá esta narración sea un reflejo de hombres que trajeron el servicio de agua a la comunidad y que pidieron algo caro a cambio (no necesariamente niños, sino alguna cosa que los pobladores no dieron, consecuentemente el cuento cambio eso por menores) así se explica pues que no haya agua en la comunidad evidenciando así las complicadas relaciones de políticas de los indios con gente venida de fuera del pueblo.

¹⁹⁴ Sahagún, *op.cit.*, pp. 118-123.

¹⁹⁵ Molina, *op.cit.*, (edición facsimilar)

De la economía en los cuentos nahuas

Pasemos a otro ejemplo de codificación, esta vez revisemos aspectos sobre la economía que, como en el caso de la política usaremos dicho término de la manera más simple que podamos. Entenderemos economía nahua como la forma de la subsistencia de las comunidades de filiación étnica; revisemos pues algunos ejemplos sobre cómo se dan reflejos sobre éstas en los cuentos nahuas.

Primero recuperemos un interesante cuento contenido en el trabajo de Pablo González Casanova titulado “El niño horticultor” que narra la historia de un niño que al nacer lloraba mucho a pesar de varios intentos por intentar que el niño no dejara de llorar; al final buscaron a la curandera del pueblo y ésta le dijo a la madre que el niño debía ser alimentado por pulque y al hacerlo el niño dejó de llorar ya que, el menor tenía dibujado un maguey en el estómago por eso necesitaba sólo beber pulque hasta los siete años no sin antes hacerle una serie de curaciones. Cuando el niño cumplió la edad señalada la curandera acudió de nuevo y se dio cuenta que el niño tenía ahora dibujos de pequeñas frutas en el estómago por lo cual lo curó con flores y aromas de incienso y pidió que fuera alimentado sólo con frutas, y así lo hicieron. Tras las curaciones de la mujer sabia del pueblo las frutas desaparecieron y desde ese día lo empezaron a llamar el niño horticultor: “No había nada ni un solo campo de labranza, ni un solar que no tuviese árboles frutales, y se dice que él fue quien los sembró dondequiera, que sin él no habría ningún árbol frutal. Hombre bendito de los Aires, por dondequiera que pasaba todos le hacían reverencia”.¹⁹⁶

En este cuento podemos notar la importancia que los indígenas le dan a las bondades de la tierra, y de la necesidad que las comunidades tienen en torno a los favores que los sembradíos les dan. Dicho de otro modo, la supervivencia de la gente de las comunidades indígenas nahuas depende esencialmente, de la situación de las cosechas de ahí la importancia de crear un personaje que puede ayudar a que se den las milpas, y este cuento refleja la condición de que sin el niño horticultor la situación de subsistencia sería muy distinta. De la misma forma este cuento revela algunas ideas sobre la sociedad, ya que era común que ante las enfermedades los curanderos aún eran los primeros que brindaban atención a enfermos, pero no por ello el mensaje evidente se pierde, ya que por eso la

¹⁹⁶ Casanova, *Cuentos indígenas, op. cit.*, pp. 99-105.

explicación del agradecimiento al niño se hace al final de la narración, dando énfasis a lo dicho en la narración en sí.

Ahora bien, recuperemos pues otro cuento llamado “Florita y los huevos” que me permito transcribir:

Cuento sobre una muchacha llamada Florita. Esta joven quedó huérfana: ni tenía padre ni tenía madre. No había quien se preocupara por ella. Quedó desde muy pequeña. La recogió su madrina.

Creció la niña. Después decidió venir a México a trabajar como sirvienta y su sueldo se lo daba a la madrina.

Para cuando se dio cuenta ya tenía mucho dinero, compró un puerco, gallinas, y los dejó con su madrina en el pueblo. Florita trabajaba y la madrina le cuidaba a sus animales. Poco tiempo después compró un burro.

Le daba gusto pensar: “Yo y el burro iremos a recoger yerbas para darles de comer a los animalitos. Deseo que para cuando sean muchos mis animalitos pongan huevos y yo iré al mercado. Iré a vender. Iré a vender huevos.

Llegó el día en que juntó huevos. Se fue a la plaza a venderlos. Como ella había dicho, estaba muy contenta pensando en los huevos. “De aquí, de los huevos, sacaré dinero. Ahorraré el dinero hasta que pueda comprar un becerrita. Entonces venderé su leche”.

Luego la joven se fue a la plaza a vender los huevos. Recordó lo iba a hacer con el dinero en el camino. Iba muy contenta. Y dio un salto y se le cayeron los huevos.

Ya no tuvo que vender. Llegó a su casa, se encerró y se puso a llorar. Su madrina le preguntó, “¿Por qué lloras?, Dijo la muchacha, “Se me aplastaron los huevos. Ni uno quedó bueno”

Así pasó tres veces, hasta que ya no quería cuidar a más animalitos. Y decía, “Me preocupo acerca de los animalitos. Tal vez no sea la voluntad de Dios Nuestro Padre que yo compre una becerrita”

Terminó.¹⁹⁷

Este cuento no sólo refleja las problemáticas sociales que se viven en la comunidades indígenas en Milpa Alta, sino que además nos permiten ver los sentimientos de las comunidades, sus miedos y frustraciones como marginados del resto de la sociedad, así como ver que los pueblos indios dejan las decisiones a las actividades de Dios, situación que puede interpretarse como conformismo, pero no podemos dar conclusiones de ese tipo; por el contrario, es la muestra de la importancia de la religión en la vida de los pueblos indígenas nahuas, y de que sus propias condiciones de vida son de la manera que son no por ellos, sino porque Dios así lo ha decidido. Igualmente, este cuento evidencia lo complicado que es la vida en las comunidades y de las actividades que se tienen que hacer para conseguir los fines deseados: una mejor situación de vida.

¹⁹⁷ Horcasitas, *op. cit.*, p. 75.

La idea de que la protagonista sea huérfana muestra lo común que dicha situación era, y que en cuanto pudo trabajar salió del pueblo a emplearse en el trabajo doméstico, situación que seguramente aún hoy en día muchas personas que no tienen otro modo de subsistencia hacen en las comunidades indígenas, y es que no se narran las situaciones que vivió en la capital, mismas que seguramente no fueron del todo gratas.

Otro elemento a destacar es la idea de que en la capital la mujer consiguió mucho dinero, mismo que le alcanzó para comprar gallinas, lo que muestra que la idea de “mucho dinero” entre los indígenas probablemente no es igual a la de otros lugares, marcando así señalamientos entre la cultura india y la no india, en torno a la forma en la que debemos entender “mucho dinero”; ello nos enseña que la esperanza de una vida mejor es menor entre los indios ya que, su constante como clase dominada no les permite aumentar su calidad de vida y que “poco dinero” para una cultura puede ser también “mucho dinero” para otra cultura.

Por último destacar que ante la esperanza de la protagonista de mejorar sus condiciones de vida y del eventual fracaso a pesar de todos sus intentos no es culpa de ella, sino que no es destino o sencillamente, Dios no lo quiere así. Vemos en este cuento como existe un elemento que une todas las acciones tanto de la protagonista como de la madrina y ese es mejorar, en función de eso sale del pueblo a trabajar, la madrina cuida a los animales que compra, tiene las aspiraciones de comprar una becerro para vender su leche y va a algún lugar a vender los huevos que al final no consigue vender.

De la religión en los cuentos nahuas

Pasemos a otro elemento de la cultura indígena importante: la religión. Ciertamente es que se han hecho serios estudios sobre la religión náhuatl prehispánica y las formas del catolicismo indígena en el México independiente, y no trataremos de refutar ningún estudio, lo que sí buscamos hacer es el comprender que se muestra sobre las creencias indígenas en el siglo XX a través de los cuentos. A partir de la Conquista y la evangelización los indígenas recodificaron los elementos autóctonos de la religión católica a la estructura lógica autóctona de su propia forma de religión, los cuentos que muestro son apenas estampas de la forma de la religiosidad indígena del siglo XX, en ningún momento se busca recodificar lo que

conocemos sobre la religiosidad indígena sólo veamos que nos muestran estos cuentos. El primer cuento lleva por título “El Apóstol Santiago”:

Cuenta los indios de Atlatongo que ahora 30 ó 35 años inundó el río su pueblo, cuyas aguas no podían tener otra salida que por junto a la hacienda de San José; pero un pretil de mampostería lo embarazaba. Estaba en la azotea de dicha hacienda un gachupín administrador cuyo nombre me olvidé; el cual vio que un hombre montado a caballo vino por dentro de la agua hasta donde estaba el pretil, con lo que comenzaron las aguas a correr por la abertura, quedando así libres los vecinos de Atlatongo de la desgracia de ahogarse. La opinión del gachupín fue que aquel caballero fue Santiago Apóstol titular de dicho pueblo.¹⁹⁸

Este corto cuento nos enseña muchas cosas sobre la forma en la que los grupos indios comprendían la religión en los primeros años del siglo XX. No es poco conocido el pasaje que narra Cortés o que menciona Bernal Díaz sobre un pasaje en que el Apóstol Santiago aparece para ayudar en la Conquista, mencionando que va en su caballo matando indios para que los españoles salieran victoriosos; pero, ¿qué representa que haya una alteración de esa historia con carga mayor de elementos externos a lo indígena en las narraciones nahuas? Representa un distanciamiento entre las formas de la mentalidad tanto indígena como no indígena, esas alteraciones son precisamente los puentes en donde el historiador cultural debe de actuar. Podríamos pensar que el valor de la figura del Apóstol dejó de ser sinónimo de lucha contra los gentiles, y que ahora el Apóstol ayudaba de otras formas a los gachupines; es pues constante la idea de la ayuda, eso no se altera, se alteran los detalles de la narración.

Cierto es que se dice que lo vio un gachupín (un español), como también es cierto que es el mismo gachupín que llega a la conclusión que ese hombre que evitó que la población muriera ahogada era el Apóstol Santiago, pero también es de notar que se dice que la narración es contada por indios. De una manera u otra los indios están aceptando parte de los hechos, que un hombre salvó a un pueblo y que muy probablemente era un mismo discípulo de Cristo. El cuento muestra cómo los elementos de una cultura externa se acomodan y son replicados por la cultura originaria, sin que por eso signifique un cambio en el sentido, como ocurre en este caso. Veamos pues otro ejemplo, este cuento se llama el “Perro topil” y se encuentra en la obra de Fabio Morábito de 2014:

Desde hacía mucho tiempo algunos hombres hacían sufrir a los perros, así que los perros decidieron escribirle una carta a Tláloc para que el dios viera el modo de evitarles tanto

¹⁹⁸ Gamio, *La población del Valle... op. cit.*, p. 318.

sufrimiento. Después de escribir la carta al dios buscaron a un perro topil, o un perro mensajero y le dijeron:

- Vas a llevar una carta muy lejos, para lo cual debes de atravesar ríos, subir y bajar cerros, cruzar bosques y defenderte de innumerables peligros.

- Está bien- aceptó el perro topil.

Surgió entonces otra preocupación: ¿En qué parte de su cuerpo iba a llevar el mensaje? Si lo lleva en el hocico o las patas, lo perdería cuando tuviera que defenderse. Entonces habló el perro más anciano:

- Ese recado puede ir más seguro si lo guarda en su ano.

Dicho lo cual, se lo metieron ahí y el perro salió a cumplir su encargo.

Han pasado muchos años y el perro no ha regresado con la respuesta. Es por eso que cada vez que los perros se encuentran, se huelen el ano, para ver si no es el que trae la respuesta, o para castigarlo si todavía no ha llevado el mensaje, o si trae la contestación pero todavía no la ha entregado.¹⁹⁹

Este curioso cuento muestra como la religión indígena para el siglo XX se encontraba completamente alterada; y es que ¿por qué los perros enviaron una carta a Tlaloc? si esta deidad poco tiene que ver con los animales y más con los canes. Esta situación es la muestra de que las prácticas religiosas indígenas se habían reordenado en otra estructura que obedecen, generalmente, a las particularidades de cada pueblo, dejando la idea de una religión homogénea. Es de destacar también que la decisión sobre la problemática central (donde el perro topil debía llevar la carta) fue propuesta por un perro sabio y anciano, lo que demuestra que para las culturas indígenas aún en tiempos muy recientes los ancianos son considerados los más sabios.

Como vemos los cuentos indígenas poseen una enorme variedad de temáticas, a la vez un cuento no sólo posee un tipo de elemento cultural sino que está inmerso en otros más. Se notan las voces que hablan en cada elemento y a pesar de que algunos textos existen en versiones bilingües (náhuatl y español) y de que otros no tienen esa suerte, no por ello dejan de ser fuentes de estudio y análisis de la cultura indígena, ya que al final la base de la condición de ser indio no recae sólo en la lengua sino en el sentirse indios y propios de una comunidad; dicho de otra forma, recae en la etnicidad y es ésta la que se manifiesta en los cuentos nahuas. Se escuchan y se perciben los sueños y pensamientos de los indios, de sus estructuras sociales, sus costumbres y tradiciones; sus propias condiciones de vida cotidiana y de vida en colectividad.

¹⁹⁹ Morábito, *op. cit.*, p. 165.

De esta manera se ve un “yo indígena”²⁰⁰ que narra y expresa al mismo tiempo su cultura en su lengua autóctona, sumado además a la expresión de la narración misma que constituye un reflejo de la sociedad y su cultura muy específica; lo que poco vemos son los aspectos particulares de los narradores. Por otro lado se ven aspectos del “yo recopilador” en donde se notan los rasgos del indigenismo específico en el tiempo, sumado a rasgos alóctonos de su propia forma de comprender su posición en los cuentos, por último tenemos lo que aumentan los recopiladores al convertirse en investigadores que dan sus propias formas de entender tanto a los cuentos como a los indios.

²⁰⁰ La idea de “las voces del yo” se desarrolla en el primer capítulo de este trabajo a partir de la teoría narrativa de Mijail Bajtin.

Capítulo 5. El *tecuani* como muestra del estudio histórico y cuentístico

El chulel de un brujo es un kibal. Cuando un kibal se come cualquier otro chulel, muere la gente dueña de ese chulel.
Juan Pérez Jolote, Ricardo Pozas

[...] desde el principio la escritura no redujo la oralidad sino que la identificó posibilitando la organización de los principios y los componentes de la oratoria en un arte científico
Walter Ong, Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra

[,,] las divergencias, son productos de la transformación de un mismo grupo y deben tomarse a más de contradicciones como complementarias entre ellas
Miguel Ángel Rodríguez Palma, Mitos y cuentos de los chinamperos de Tláhuac

Una de las bases para el estudio de un elemento cultural es analizar si éste es una estructura diacrónica y sincrónica, en procesos largos que permitan la comparación de los elementos que se mantienen y que se alteran; las alteraciones podrán estar sujetas a partes de “lo planteado”, es decir a estructuras que dominan, ya a la sociedad indígena, ya a los estudiosos indigenistas. Estudiaremos la acción de comer desde los rasgos mesoamericanos hasta los cambios y reflejos de los cuentos nahuas del siglo XX. Primeramente, vamos a reflexionar sobre la idea del devorador (*tecuani*) desde la lengua náhuatl, misma que tiene la característica de ser morfosintética o aglutinante, ya que une afijos con la intención de formar palabras y significados más amplios que permitan expresar cualquier realidad abstracta o física,²⁰¹ principalmente mediante metáforas o partes que se complementan logrando significados muy variados con elegancia y belleza en la lengua de los macehuales.

Así la palabra *tecuani* está conformada por tres partículas: *te-*, *-cua-*, *ni-*. La partícula *te-* es un indefinido que se relaciona con sustantivos verbales que se traduce o que se entiende como “alguien”²⁰² ya que, como escribió Fray Alonso de Molina en su *Vocabulario*: “Los verbos actiuos en esta lengua, nunca se pronuncian ni hallan abfoluteos como en el romance, dezimos amar, enfeñar, oyr, &c. fino siempre acompañados con pronombres o partículas que denoten la persona que padece y la que haze, afsi como nitetlaçotla, nitemachtia, nitlacaqui,

²⁰¹ Thelma D. Sullivan, *Compendio de la gramática náhuatl* (prefacio de Miguel León-Portilla), México, UNAM-IIIH, 1998, p. 15.

²⁰² *Ibidem*, p. 55.

&c y porque poniéndolos como ellos fe pronuncian y vfan con las tales partículas”²⁰³ de tal forma que, en la lengua náhuatl la presencia del indefinido *te-* va siempre acompañado de un verbo sustantivado o bien, de la expresión de un verbo que tiene como característica transitar en su acción (verbo transitivo), donde la acción recae en otra cosa o persona. Por otro lado, la partícula *-cua-* es el lexema del verbo transitivo “comer”. En el trabajo de Molina el verbo comer se traduce como *nitlacua* (yo como algo)²⁰⁴, siendo *ni-* la persona que realiza la acción y *tlacua-* el indefinido de “cosa”, así la raíz del verbo “comer” está en *-cua-*. Ello se complementa con el indefinido *te-* que arriba comentamos, por lo tanto *tecua-* lo traducimos como la acción de comer a alguien. Ahora bien, la última partícula *-ni* la entenderemos como un agente del presente indicativo singular es decir, aquél ente que hace la acción del verbo que lo antecede.²⁰⁵

Así traduciremos la palabra *tecuaní* como: “aquél que come a alguien”²⁰⁶. El diccionario de Molina que es el primer registro en tener dicha palabra traduce este vocablo como: “bestia o fiera o ponçoñofo, o perfona braua y cruel”. Igualmente en el *Gran Diccionario Náhuatl*, (recurso en línea) aparecen las siguientes traducciones: fiera, tigre, leones, brava cosa que muerde, comedor de hombres, bestia, persona cruel, cosa fiera, ocelote, jaguar, leona, animal pardo, animal conocido, brava cosa que muerde, oso, lebre, vibreznos, víbora ponzoñosa, leo pardo, víbora en general, serpiente que mata.²⁰⁷ Todos los términos anteriores refieren a animales o personas de un potencial de agresión hacia sus víctimas, en los cuentos podremos encontrar algunas referencias. Sin embargo, partimos de las construcciones tanto de la palabra como de la aparición de la misma, es decir usamos *tecuaní* como aspecto analítico.

²⁰³ Molina, *op. cit.*, versión facsimilar.

²⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁵ Sullivan, *op. cit.*, p. 121.

²⁰⁶ Ya veremos que el *tecuaní*, como persona y como ente, aparece en varios textos sin embargo, debemos ser enfáticos que estudiamos no una palabra sino la acción cultural del comer entre los grupos indígenas a través de lo que se han llamado cuentos indígenas.

²⁰⁷ En el cual se condensan muchas de las traducciones posibles en los distintos diccionarios y fuentes de la lengua náhuatl con la fuente primaria donde aparece dicho término desde distintas fuentes y diccionarios. Cf *Gran Diccionario Náhuatl* (GDN), UNAM, 2012. Recuperado en <http://www.gdn.unam.mx/termino/search?queryCriterio=tecuaní&modulo=diccionario&action=consultar&queryEnDiccionarios%5B%5D=0&queryPartePalabra=inicio&queryBuscarEn=nahuatlGrafiaNormalizada&queryLimiteRegistros=200> del 1 de diciembre de 2016.

Las características metafóricas de la lengua náhuatl permiten que la combinación de las tres partículas que conforman *tecuani* dé un nuevo significado que llamaré “devorador”. Uno de los trabajos más importantes sobre la figura del *tecuani* lo realizó Sybille de Pury-Toumi en la obra *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y la cultura de los nahuas* en la cual la autora sostiene que:

La palabra *tecuani* adquiere en el cuento un valor simbólico: el tigre “devorador de hombres” de la tradición oral es tan diferente del animal real —algunos de cuyos especímenes viven aún en nuestros días en los montes más retirados de México— como lo son los lobos de los cuentos europeos en comparación con las manadas que instaban los bosques de Francia en tiempos más remotos. Simbólicos entonces, pero muy presentes, suscitando reacciones de miedo, un miedo que va más allá de la amenaza que provoca el encuentro con un animal feroz.²⁰⁸

Igualmente, la traducción de Molina nos habla de una persona, fiera o bestia que es cruel, más la traducción que construimos nos lleva a pensar en la acción de devorar. La RAE sostiene que el verbo “devorar” tiene las siguientes acepciones siendo constante la característica de ser un verbo transitivo: “1. Dicho de un animal: Comer su presa. 2. Comer algo con ansia y apresuradamente. 3. Consumir (destruir). 4. Dicho de un apetito o de una pasión: Apremiar violentamente a alguien. 5. Consagrar atención ávida a algo. 6. Recorrer una distancia muy rápidamente. Hemos venido devorando kilómetros.”²⁰⁹ Por lo cual, nos referiremos al *tecuani* como una fiera, persona o ente que se come a su presa con significativa agresividad. Según Pury-Toumi la figura del *tecuani* no es exclusiva de los cuentos nahuas del siglo XX es, por el contrario resultado de un imaginario que por lo menos puede rastrearse hasta el trabajo de los frailes en la segunda mitad del siglo XVI. Sin embargo, algunas semejanzas simbólicas se pueden rastrear desde tiempos anteriores aunque no necesariamente se le nombre como *tecuani* pero sí más con la acción de comer.

La figura del *tecuani* en el contexto mesoamericano

La idea de un ente que come o devora a alguien aparece en la cultura mesoamericana desde los años previos de la Conquista, aunque no en los términos de la palabra, pero sí en un mito conocido: el mito de los Cinco Soles. Este mito contiene toda la base de la realización más

²⁰⁸ Sybille de Pury-Toumi, *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y la cultura de los nahuas* (Sierra Norte de Puebla), México, CEMCA-CONACULTA, p. 92.

²⁰⁹ Real Academia de la Lengua Española (RAE) en <http://dle.rae.es/?id=DcMa9aW> Recuperado el 30 de noviembre de 2016.

profunda que los nahuas realizaban en todos los aspectos de su sociedad.²¹⁰ Según Roberto Moreno de los Arcos el mito sostiene:

En esencia, el mito de los cinco Soles cosmogónicos postula, para explicar el devenir y la aparición del hombre, una sucesión ordenada de edades del mundo. Los nahuas contaban su época como la quinta y consideraban que antes de ésta hubo cuatro edades más, con características especiales, destruidas por cataclismos identificables con los cuatro elementos: agua, aire, fuego y tierra. Una de las edades llamadas Soles fue destruida por inundaciones y por eso se llama Sol de Agua (*Atonatiuh*). Otra fue destruida por los fuertes vientos (*Ehecatonatiuh*). Una tercera pereció bajo la lluvia de fuego por lo que se llama Sol de Lluvia de Fuego (*Tletonatiuh*). Otra más desapareció por temblores de tierra y los hombres fueron devorados por ocelotes o tigres, animal identificado con la tierra, por lo que se llamó Sol de Tierra (*Tlalchitonatiuh*).²¹¹

El estudio de este mito en particular nos permite hablar de algunos rasgos que debe tener el devorador dentro de una misma tradición cuentística, y pensamos son dos: primero, el devorador es un ente externo; segundo, que el accionar del devorador es violento. Revisemos lo que menciona *La leyenda de los Soles*, texto de 1558 en náhuatl:

- 1.-"Aquí está la relación oral de lo que se sabe acerca del modo como hace ya mucho tiempo la tierra fue cimentada.
- 2.-Una por una, he aquí sus varias fundamentaciones (edades).
- 3.-En qué forma comenzó, en qué forma dio principio cada Sol hace 2513 años -así se sabe- hoy día 22 de mayo de 1558 años.
- 4.-Este Sol, 4 tigre, duró 676 años.
- 5.-Los que en este primer Sol habitaron, fueron comidos por ocelotes (tigres), al tiempo del Sol, 4 tigre.
- 6.-Y lo que comían era nuestro sustento -7 grama- y vivieron 676 años.
- 7.-Y el tiempo en que fueron comidos fue el año 13.
- 8.-Con esto perecieron y se acabó (todo) y fue cuando se destruyó el Sol.
- 9.-Y su año era 1 caña; comenzaron a ser devorados en un día -4 tigre- y sólo con esto terminó y todos perecieron.
- 10.-Este Sol se llama 4 viento.²¹²

La creencia de este mito permite mostrar que además de ser uno de las narraciones sobre los que se sostenía la cultura mexicana, es un elemento rastreable en la cultura indígena. El mito va a ser usado para fines explicativos del sistema político mexicano y como eje rector de la religiosidad indígena. La conservación de un elemento cultural tan importante se podía dar sólo si al final éste se alteraba a nuevas condiciones.

²¹⁰ Roberto Moreno de los Arcos, "Los cinco soles cosmogónicos" en *Estudios de cultura náhuatl*, México, UNAM-IIIH, vol. 7, 1967, p. 183.

²¹¹ *Ibidem*, p. 187.

²¹² León-Portilla, *op. cit.*, p. 48. Como mencionamos desde los primeros capítulos de este trabajo, la diferenciación entre mito y cuento existe sólo en función del objeto de estudio.

Aparece el *tecuani*, comer en las referencias novohispanas.

El devorador aparecerá poco a poco en el léxico de los nahuas hacia la primera mitad del siglo XVI. El *Vocabulario* de Alonso de Molina traduce la palabra *Tzitzimitl* (singular de *tzitzimimeh*) como: “nombre de demonio”²¹³ pues tratemos de comprender por qué Molina se refiere así a esta figura. Según Pury-Toumi la expresión en náhuatl *amo cualli* (no bueno) se refiere a la traducción de diablo,²¹⁴ esa misma idea la reproduce el etnólogo Walter Krickeberg en su obra *Las antiguas culturas mexicanas* al decir que eran las *tzitzimimeh* las que acechaban a las víctimas en las encrucijadas y los caminos, castigaban a los niños e instigaban a los hombres a la lujuria, por otro lado se menciona que son esos demonios de la oscuridad los que amarran todas las noches al sol hasta que al día siguiente triunfante el sol emerge por el horizonte, también las *tzitzimimeh* destrozaron el cuerpo de la diosa Mayahuel, ya que éstas son demonios de la oscuridad, y por último se dice que las *cihuateteo* (mujeres hechas diosas muertas en el primer parto) eran también *tzitzimimeh*.²¹⁵

Según la obra de Sahagún, Tezcatlipoca el que transformado en *tecuani* (lobo) acechaba los caminos, poniéndose delante de los caminantes, como atajándolos para que no avanzaran; y por esto se entendía que había algún peligro o bien, en otras ocasiones aparecían fantasmas de mujeres o de personas desfiguradas todas peligrosas y posibles atacantes de los despistados caminantes.²¹⁶ Ahora bien, un interesante trabajo de Guilhem Olivier en el cual estudia un fragmento de los *Anales de Juan Bautista*, escrito basado en las narraciones compiladas hacia 1578, en el cual se vuelven a mencionar las acciones de las *tzitzimimeh*:

[...] ya saben lo que decían nuestros abuelos, que cuando se atara la cuenta de los años, se iba a oscurecer del todo y bajarían las *tzitzimime* a comernos y entonces habría una transformación de la gente.

Los que se bautizaron y creyeron en Dios se transformarán. Los que comen carne de vaca, se convertirán en eso. Los que comen carne de puerco, se convertirán en eso. Los que comen carne de borrego, se convertirán en eso, asimismo los que visten con ayate de lana. [...]²¹⁷

²¹³ Molina, *op. cit.* Edición facsimilar.

²¹⁴ Pury-Toumi, *op. cit.*, p. 117.

²¹⁵ Walter Krickeberg, *Las antiguas culturas mexicanas* (trad. Sita Garst y Jasmín Reuter), México, FCE, 2000, pp. 78, 79, 90, 128, 130, 143.

²¹⁶ Sahagún, *op. cit.*, pp. 268-269.

²¹⁷ *¿Cómo te confundes? ¿Acaso no somos conquistados? Anales de Juan Bautista*, ed. y trad. Luis Reyes García, México, CIESAS, Biblioteca Lorenzo Boturini, Insigne y Nacional Basílica de Guadalupe, 2001. Citado

Se describen pues, que cada fin del ciclo de 52 años (atadura de años) era muy probable que se diera el fin de la era del quinto sol, lo cual evidentemente aterrizaba a las personas, era creencia que las *tzitzimimeh* bajarían y devorarían a los seres humanos de ese sol y que, al igual que sucede en las narraciones del mito del quinto sol, esa humanidad se transformaría en otros seres o animales. De tal manera que las *tzitzimimeh* son en esencia una forma de *tecuani*, son las que terminarán con la vida en la tierra y con la humanidad que el Quinto Sol ha constituido, son entes externos que vendrán a acabar con la humanidad; idea que evidentemente empata con las predicciones que hiciera San Juan en el Apocalipsis y que a la vez podemos comprender la manera de traducción de Alonso de Molina al hablar de demonios ya que al final, son entes “no buenos” que comerán a la gente y acabarán con este Sol.

Al igual que se nota una adaptación a la creencia cristiana de una vida después de la muerte; en cualquier caso, el cambio de estos personajes representa una parte de la mentalidad de los grupos indígenas del siglo XVI que, ante el encuentro con las creencias traídas del Viejo Continente se transformaron aunque permaneciendo en su base ideológica, de la misma forma esta transformación fue dándose a lo largo de los años entre las comunidades indígenas, desde el inicio de la ocupación española hasta nuestros días, estudiamos pues comprender estos cambios. Ahora bien, revisemos con más detalle la clásica obra del fraile franciscano fray Bernardino de Sahagún, ya que pensamos podemos partir de ella, en el libro XI, sostiene que:

Había unas gentes que eran como asesinos, los cuales se llamaban *Nouotzaleque*, era gente usada, y atrevida para matar, traían consigo del pellejo del tigre, un pedazo de la frente, y otro del pecho, el cabo de la cola, las uñas, el corazón, los colmillos y los hocicos: decían que con esto eran fuertes, osados y espantables, a todos, y todos los temían, y a ninguno habían miedo por razón por razón de tener consigo estas cosas del tigre. Estos se llamaban también *Pixequetecolpachoan*.²¹⁸

Igualmente el fraile franciscano describe a otra fiera de la siguiente manera, misma que acerca a la idea que hasta el momento hemos podido revisar del *tecuani*:

Hay otro animal que por la relación parece que es oso, y si no es oso no sé a qué animal se compone de los que conocemos; es un animal veloso, de larga lana; tiene la cola muy velosa, como la de una zorra, pero de color pardo oscuro; tiene la lana vedijosa cuando

en Guilhem Olivier, “Tlantepuzilama: las peligrosas andanzas de una deidad con dientes de cobre en Mesoamérica” en *Estudios de cultura náhuatl*, México, IIH-UNAM, 2005, p. 247.

²¹⁸ Sahagún, *op. cit.*, p. 602.

es ya viejo: tiene las orejas pequeñas y angostas; tiene la cara redonda u ancha, casi retrae a la cara de persona tiene el hocico grueso; echa el anhélito ponzoñoso para emponzoñar cuanto topa; el vaho o aire que echa es de muchos colores, como el arco del cielo; es muy avisado y pónese en acecho para matar o cazar.²¹⁹

De la misma forma, las referencias en la obra de Sahagún no terminan ahí, y es que en el libro quinto de esta *Historia General de las cosas de Nueva España* se dice que era un mal agüero el escuchar por la noches a una fiera en los montes y que a la vez era común que este ruido fuera lo mismo que escuchar a una viejecita llorar; según los informantes de Sahagún ello era causa de tiempos malos y que debían hacer penitencia.²²⁰

Parece ser pues, que las referencias que dictaron los informantes de Bernardino de Sahagún sobre las fieras son hasta ficticias pero no por eso dejan de ser reales, sin embargo en ambos casos aparecen dos ideas: la primera, que estas fieras tienen rasgos de un ser humano o lo son y; segunda, que comen a otras personas a través de actos violentos; en ambos casos son como ya dijimos, características del *tecuaní*. Podríamos pensar que quizá los animales dictados a Sahagún eran más bien parte de un imaginario colectivo, si ello es así, entonces nos enfrentamos a una división entre las creencias populares indígenas por un lado y por el otro el *corpus* del pensamiento religioso más pulcro.

Devorar y engañar. El *tecuaní* en los primeros años del siglo XX

Los diferentes nombres que se les da al *tecuaní* en general conservan los mismos rasgos. Al devorador se le va a denominar de múltiples formas entre ellas: *tecuaní*, fiera, animal, mujer, abuela, viejecita, esposo, caimán, coyote, lobo, (son pues los nombres que buscaremos en los cuentos) todos los anteriores comparten como común el hecho de que en los cuentos son ellos los que realizan la acción de comer a otro personaje. Igualmente, el devorado va a ser referido con los siguientes nombres: hombre, arriero, mujer, hermano, hombre, doncella, gente, cacomiztle, conejo, zorro, todas con la coincidencia de que estos personajes son los comidos por las fieras que los cuentos narran. De la misma manera, hay algunas constantes en los cuentos, por ejemplo, los devorados son sacados de la sociedad indígena o bien, de los pueblos y comunidades a la que tras devorados o no, del plano narrativo del cuento, se conforman en parte de la creencia del pueblo; y es que es muy común, que en los cuentos se

²¹⁹ *Ibid.*

²²⁰ *Ibidem*, p. 261.

mencione que tras la aparición del devorador no haya buenos augurios al igual, que tras superar las intenciones del devorador se logre que éste ya no se aparezca. Por el contrario, es menos común encontrar personajes que ayuden o conflictúen las intenciones del devorador de llevar a cabo la acción de comer, así mismo aparecen ciertas personas que eviten que el sujeto consiga sus intenciones asesinas.

El estudioso de origen germano Konrad T. Preuss encontró una entidad importante para los grupos indígenas de aquella región hacia los principios del siglo XX y que fácilmente podremos comparar con el *tecuani* y es que registró cuentos sobre Tepusilam. Éste personaje que en algunas versiones aparece como una mujer joven mientras que en otras es una anciana, se encuentra en los cuentos como participante de una fiesta a la que acude Tepusilam donde tras sortear intentos por ser devorados los miembros del pueblo a la vez Tepusilam la emborrachan y la hacen sopa misma que se la dan a comer a su esposo que andaba buscando a su mujer y, tras la notificación de un pajarito se entera que este último se comió a su mujer, el esposo va a reclamar y con aventar los restos al agua, Tepusilam renace²²¹. El *tecuani* que aquí se presenta es un ente que forma parte de la sociedad indígena ya que todos conocían la existencia de esta mujer y su esposo que usualmente atacaban a la comunidad o a algún miembro de la sociedad, en las diferentes versiones Tepusilam puede ser el devorador o bien en otro momento del cuento es comida por su esposo en una sopa, es por vía de su propio poder que logra regresar a la vida y continúa acechando a la comunidad. Este *tecuani* tras el engaño que logró conseguir la comunidad no regresa a atacar aunque solo se menciona que Tepusilam está en su lugar y que muy probablemente volverá para comerse a la comunidad.

La figura de Tepusilam como *tecuani* es una representación de la cultura náhuatl la cual se muestra como un monstruo que destruye y se “lleva” a la gente, y es que si tratas de engañar al *tecuani* vendrá a comerte y ya no podrás regresar a tu lugar de origen, Transcribo un extracto de los cuentos de Tepusilam:

El muchacho se quedó atrás, Entonces despertó el animal, los siguió, llegó a donde estaba el muchacho. Cuando lo descubrió llamó:

²²¹ Konrad T. Preuss recuperó los siguientes cuentos “Como Tepusilam persiguió y devoró al hermano mayor”, “Como Tepusilam fue comida durante la fiesta”, “Como Tepusilam persiguió a otros y luego fue comida durante la fiesta” y “Como Tepusilam persiguió a dos muchachas y luego fue comida durante la fiesta” en Konrad T. Preuss *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*, (edición e introducción de Elsa Ziehm y traducción de Mariana Frenk-Westheim), México, INI, 1982, pp. 81-111.

— Aquí estás, tú puedes quedarte aquí, a ti no te quiero coger, a tu hermano lo persigo, porque me ha engañado. Ya verás, al rato voy a pasar por aquí con su pierna.

Luego siguió delante. Allí en el pueblo mucha gente tenía rodeada la casa [donde se había se hizo la fiesta.] Entonces vieron cómo se estaba acercando. En las rodillas llevaba velas. Luego ya no lo vieron. Se había hundido en la tierra y surgió de nuevo en la casa. Los hombres se quedaron mucho tiempo afuera, no sabían dónde había quedado el animal. Por la mañana dijeron los unos a los otros:

— Abran la puerta y sáquenlo. Al cabo el animal ya no va a volver.

Abrieron la puerta y miraron adentro: ¡Allí estaba su cabeza! El resto lo había devorado y ellos no se habían dado cuenta en qué momento entró, lo mató y lo devoró. Pero su pierna se la había llegado.

Cuando pasó por donde estaba el muchacho llamó:

— ¿Ya ves? Aquí le traigo a tu hermano. ¿Por qué me engaño? Si no me hubiera engañado, no le hubiera hecho esto. Entonces no lo hubiera devorado. Pero él me engañó, por esto me lo comí. Aquí lo traigo. Mira a tu hermano, más tarde ya no volverás a verlo. Lo traigo para que tú jamás engañes. Su pierna me la llevo. Allí quedó su cabeza. Ve a visitar a tu hermano, se quedó en la casa, saludalo. Jamás volverás a verlo. Me lo llevó.²²²

Bien lo dice el cuento, “Lo traigo para que tú jamás engañes” es decir, pensemos qué efecto puede tener en un niño el escuchar que al personaje por engañar fue comido de una manera brutal y que además nadie va a volver a saber nada de él o de sus restos humanos. La idea del *tecuani* podemos ver en este caso tiene la función de crear una idea en la gente del no engaño, así como de explicar que ese *tecuani* tiene un lugar en el mundo; en la versión del informante Cruz Reyes se dice que tras renacer Tepusilam “Desde entonces está allí”²²³ lo cual, nos lleva a pensar en la posibilidad de que mientras se narraba el cuento el narrador señalaba o mencionaba algún lugar cercano o visible para el que escuchaba el cuento forjando una relación entre las narraciones tradicionales y el espacio de los indígenas.

En el mismo texto de Preuss aparece otra figura de *tecuani*, ésta con características más de animal. El cuento narra la historia de un hombre que iba a ser comido por un caimán, el arriero forma parte del pueblo y tras el apoyo de un perro, una vaca, un caballo y una mula, entre un burro y el hombre logran engañar al caimán y así no es comido. De la misma manera otro cuento llamado “Como la serpiente de agua quiso jalar al arriero a la profundidad” nos cuenta una historia muy similar a la anterior y es que la serpiente se quiere comer al arriero que gracias a la ayuda de un zorrillito éstos engañan a la serpiente, al final el hombre le da al

²²² *Ibidem*, pp. 83-84. El cuento se llama “Cómo Tepusilam persiguió y devoró al Hermano Mayor” Informante Gabriel. Transcribo la versión de la que antes señalamos los problemas de traducción, sin embargo considero que deja ver lo esencial de la narración como lo es la idea de la construcción de los involucrados en la narración.

²²³ *Ibidem*, p. 103.

zorrillo tres pollos en señal de paga.²²⁴ Me parece interesante que una constante entre los grupos de cuentos de Tepusilam y estos sea el engaño, ya que mientras en unos el engaño se castiga con ser comidos es, por el contrario aquí, la manera en la que se evita ser devorado, el cuento lo señala así:

Entonces bajó un zorrillo, bebió agua en el lago y luego se sentó junto al agua, y de nuevo exclamó el hombre:

— Señor zorrillo, ¿es justo que el animal me coma?

Entonces dijo el zorrillo:

— ¿Mande usted?

— ¿Es justo que el animal me coma?

— No oigo bien, me duele el oído. Acérquense [el hombre y el animal] un poco más.

Entonces el animal nadó, y se acercó, el animal se acercó más llevando consigo al hombre

— ¿Qué dijiste? — preguntó el zorrillito al hombre.

Entonces dijo el hombre:

— ¿Es justo que el animal me coma?

— No te oigo bien, los oídos me duelen, ándale, acérquense más.

Entonces el animal se acercó aún más con el hombre.

— Entonces, ¿qué dijiste?— preguntó.

— ¿Es justo que el animal me coma? —y mientras decía esto, el hombre brincó a la orilla, bajo del animal a la tierra seca. Luego se alejaron corriendo, el hombre y el zorrillo.

Luego el hombre volvió a su casa, llegó con su mujer y se fue a dormir. El próximo día ya tocó su fin, ya era tarde, cuando apareció el zorrillo y le gritó de lejos:

— ¿Me reconoces? —Le preguntó al hombre— ¿a poco no? Yo te saqué cuando el animal te tenía agarrado. Si no hubiera llegado yo, te habría comido.²²⁵

Como vemos en este otro relato, el engaño no provoca el ser devorado, sino por el contrario, es la vía por la cual la víctima evita ser comido, mismo que es apoyado por otros animales a los que no les importa la situación del hombre próximo a ser comido, es hasta que una pequeño animal más astuto que el *tecuaní*, logra apoyar al devorado y a cambio recibe pollos en agradecimiento, lo cual nos ayuda a pensar que este cuento puede mostrar que la ayuda al necesitado se puede recompensar situación que pensamos sea reflejo de la sociedad indígena: la ayuda debe ser recompensada. El engaño es un aspecto importante y constante en los cuentos que el mismo Darnton señala en los que él estudió del Antiguo Régimen francés, y no es que haya paralelismos, sino que el engaño es el camino para evitar ser

²²⁴ *Ibidem*, pp. 336-361.

²²⁵ *Ibidem*, pp. 347-349

comido, estas diferencias y semejanzas son las que debemos de estudiar ya que nos hablan de los cambios.

En la narración que registró Franz Boas llamado “El cuento del conejo”²²⁶ se relatan las peripecias que tiene que evitar el conejo para no ser comido por distintos animales los cuales en todos los casos son engañados por el conejo, siendo la idea del engaño una nueva constante en la historia. De tal manera que el devorador, que este caso es un coyote, es engañado hasta el grado de que el conejo se burla de él usando pitayas con espinas, para después salir de los ataques de un lagarto con la misma técnica de acercarse a la orilla para escapar del agua. Es sumamente interesante la similitud de las narraciones a pesar de las distancias de los trabajos de los recopiladores, por ello me permito transcribir lo siguiente:

El conejo se fue a la orilla de un río. No podía pasar el río y empezó a decir, "El quien me pase, me comerá" Así estuvo diciendo, cuando el lagarto llegó y le dijo, "Yo te paso." "Esta bueno," le dijo el conejo. Se subió sobre la espalda del lagarto. Ya que iba cerca de la orilla del otro lado, le dijo el lagarto, "Ahora si te voy A comer." ¡Y que no le dé a usted lástima!" contestó el conejo, "comer a este animal tan gordito que estoy?" El lagarto dijo: "¿Qué hacemos?" — ¡Vamos más a la orilla!" contestó el conejo, "para que usted pueda comerme bien." Ya estaban en la orilla. El conejo dijo al lagarto, "No le parece usted que ahí están unas hijas grandotas. Voy a traerlas y allí me echo para que usted no pierda nada" El lagarto le dijo que sí. El conejo se fue y jamás volvió.²²⁷

Este cuento tiene como característica la presencia de figura de *tecuaní*, sin embargo en todas se muestran las formas en las que se puede engañar a los devoradores gracias, principalmente a la constante del embuste por parte de un animal indefenso pero con gran potencial de astucia. El devorador en los cuentos de animales parece más bien un ente fácil de engañar y que gracias a esos engaños ya no regresa a acechar la comunidad ya que, igualmente podemos decir que el personaje del devorado es usualmente la comunidad o bien una parte de ella, ya sea una familia, un animal con características antropomórficas, o bien un indígena.

Uno de los casos más curiosos de la idea del devorador es el trabajo de la recopilación que presentó Pablo González Casanova en una publicación de 1920 en la revista coordinada por Boas, *Journal of the American Folklore*, el cuento lo tituló Casanova como “Un cuento

²²⁶ Franz Boas, “Notes on Mexican Folk-Lore”, en *Journal of the American Folklore*, vol. 25, num. 97, University of Illinois Press, julio a septiembre 1912, pp. 204-260. Recuperado en <http://www.jstor.org/stable/534821> del 3 de octubre del 2015.

²²⁷ *Ibid.*

en mexicano de origen francés” esta única narración cuenta la historia de lo que podemos comparar con el famoso cuento de hadas de “La bella y la bestia”. El cuento dice un mercader tenía tres hijas una de ellas le pidió a su padre que le entregue una rosa al regresar de su viaje. El padre en el camino se da cuenta que debe de pedir posada en una caballería, en esta va hospedarse y a servirse de lo que ahí encontró. A la mañana siguiente el mercader buscó salir de la caballería sin embargo, encontró una rosa y al quererla tomar para su hija se le apareció una fiera que quiso comerse al hombre ante lo cual ofrece a una de sus hijas, ésta última, al regreso del padre, se ofrece para ir con la fiera a cambio de evitar la muerte del padre a manos del devorador. Días más tarde la muchacha consigue el permiso para ir con su familia por parte de la fiera y tras escuchar a las hermanas la doncella no regresa con la fiera; tras arrepentirse, la doncella va de nuevo a la caballería y lo único que encuentra es a la fiera muerta a lo cual se suelta a llorar, esas lágrimas le regresan a la vida a la fiera y lo convierten en persona.²²⁸

Nos enfrentamos pues ante contradicciones ¿Cómo explicar la similitud del cuento de Casanova y la famosa versión del cuento europeo? Además de este cuento cambia por completo lo que hasta ahora hemos construido sobre el elemento cultural que representa el *tecuaní*. Tratemos de contestar. Lo más simple es pensar que el informante contó un cuento que alguna persona escuchó o leyó de la versión del cuento francés y la narró en náhuatl, sin embargo la situación no es tan simple, y es que varios de los elementos del cuento clásico fueron adaptados a la realidad de las comunidades indígenas por ello la figura de una fiera que quiere comerse al mercader no es ajeno a la cultura indígena, sin embargo la situación cambia cuando la fiera le permite a la doncella salir de su campo de acción sin que se haya dado un engaño como en otros cuentos de *tecuaní*. Es de notar que son las hermanas las que hacen que la doncella no regrese con la fiera, lo cual señala la importancia de la influencia de la familia para evitar que regrese la hermana menor con el peligroso animal, pero hay un nuevo revés en la lógica de los cuentos nahuas ya que, la fiera se transforma en un joven, Casanova lo traduce así:

²²⁸ Pablo González Casanova, “Un cuento en mexicano de origen francés” en *Estudios de lingüística y filología nahuas*, (edición y estudio introductorio de Ascensión H. de León-Portilla), México, UNAM, 1977, pp. 189-197. Recordemos que la primera edición del dicho trabajo fue publicada en *Journal of the American Folklore* en 1920, como se señaló en la historiografía del cuento náhuatl.

Después, sus hermanas no la dejaron regresar a los tres días, y cuando regresó, la fiera ya había muerto. Entonces empezó a llorar la doncella y a acariciarle la cara (a la fiera) diciendo: “¿Por qué moriste, fiera bondadosa? Así le decía cuando se quedó dormida, (y) entonces soñó que le decía a la fiera: “Corta una flor y rocíame en el rostro el agua que tiene la flor”. Luego que despertó, fue a cortar una flor y le roció el rostro; en seguida se levantó bruscamente aquella fiera y se transformó en un hermoso joven y se casaron.”²²⁹

Es de notar dos cosas: la primera, la doncella se refiere al devorador como “fiera bondadosa” lo que señala la presencia o ausencia del bien, es decir que esta figura de *tecuani* es la excepción a la continuidad histórica de que los *tecuani* son en general, bestias que tienen por único objetivo el comerse a los más débiles, mientras que esta fiera es “buena”, asunto que evidencia que en el pensamiento indígena se había incrustado la idea de lo bueno y lo malo que, como señala Pury-Toumi, comenzó a darse con el inicio de la evangelización en el uso de la expresión *ahmo cualli*, es decir no bueno.²³⁰ La segunda, que el *tecuani* dejó de serlo, dicho de otra manera, que la característica de ser devorador no se dio ni se mantuvo como inamovible; este *tecuani* es muy contrario ya que no es parte de su naturaleza el ser devorador sino en contraste su característica llegó por una situación ajena a su humanidad, mientras que, en lo usual el devorador es ya así, y su condición, no puede ser alterada por su propia naturaleza ya sea divina ya sea de animal. Ambas cuestiones nos hace pensar en que el cuento es una adaptación de un devorador extraño a la normalidad de los devoradores que van a aparecer en los cuentos indígenas, además de dar complejidad y opciones de estudio en torno a las dinámicas de la transmisión cultural que, como mencionamos antes, es parte de un proceso complejo y difícil de rastrear pero que si se hace puede explicar los cambios de las formas del pensamiento. Ejemplo de lo último es la llegada de la idea de lo “no bueno” y de la “humanización del devorador” en los cuentos indígenas.

Pero no todos los *tecuani* rompen con nuestra idea de ser entes que comen con especial brutalidad, por el contrario, muchas figuras de devoradores van a seguir marcando la misma tendencia, principalmente durante los cuentos recopilados en la primera mitad del siglo XX mexicano. Ejemplo de ello es el trabajo que coordinó Manuel Gamio, el cuento de “El tlacuachito y el coyotito” es una buena muestra del hibridismo creado por la tradición

²²⁹ *Ibid.*

²³⁰ Pury-Toumi, *op. cit.*, pp. 117- 120. Cabe mencionar que tanto *tecuani* como *ahmo cualli* son neologismos que Pury-Toumi logró comprender y señalar.

mesoamericana y los trabajos de evangelización en las comunidades indígenas. Transcribo el cuento para analizarlo:

El coyotito y el tlacuachito si' encontraron. — ¿Cómo te va coyotito? — ¿Cómo te va, tlacuachito? — ¿Cómo ti' ha ido? — ¿Cómo te va? — Hombre, hombre, tengo mucha hambre —le dijo el coyotito —No tengas cuidao; horita vas a comer y vas a beber. Y dice: —Hombre, ¡pero no puedo!; ¿qué vas a dar de comer?, porque voy a ayunar. Y el coyotito le dijo que tenía que presentarse ante Dios Nuestro Señor y Dios Nuestro Señor lo vido que no ayunó [el coyotito] y le dijo: — Mira la cara como la traes [llena de comida] ¿Cómo ti has de comer a la gente? No ti as' de comer a mis hijos, pos' no ti' ayunas. Luego otro día, se apartaron el coyote y el tlacuache y otra vez si' encontraron y dijo el coyote: — Ho'ra me di comer al tlacuache y dijo: No, ¿Cómo mi' as di comer? Pues nosotros [los tlacuaches] somos hartos, somos tlacuaches di' Pirú, de aguamiel, de tunas; ¡no me comas! Y dijo: — No mi' comas, ven coyotito vamos a comer tunas (porque él era tlacuachito de tunas), y luego le dijo: —Arrímate debajo del nopal y él se comía las tunas y al coyote le daba las cáscaras, y luego ya se llenó la cara toda de espinas y toda su trompa, y el coyote decía: —Ya mi llenaste de espinas, y mañana te he de comer. Y se jue' el coyote y s'iba diciendo: —Mañana si, mañana si me como al tlacuache.²³¹

En este pequeño cuento hay dos puntos a destacar: la desobediencia y el engaño. En el caso del primero es de notar que Dios castiga al coyote por no poder cumplir con el ayuno, lo cual nos hace pensar que, (por lo menos lo que el cuento muestra) para la cultura indígena es importante cumplir con los deseos de Dios ya que si se faltan a éstos, los mortales nos haremos acreedores a algún tipo de castigo divino, es decir, en la religiosidad indígena es necesario el construir una relación de obediencia con el Dios supremo. Igualmente en el caso del engaño, que ha sido una constante en los cuentos indígenas hasta el momento revisados, se relaciona directamente con el evitar que el tlacuache sea comido por el coyote, lo cual indica que junto a la acción de comer está también presente la acción del engaño que, funcione o no, es la búsqueda de evitar ser comido. Sin embargo, hasta el momento (a excepción de los trabajos de Preuss y los cuentos de Tepusilam y el caso de “La fiera y la doncella”) la acción de devorar va acompañada del engaño como medio para que la posible víctima evite ser comida, así mismo en el caso de los cuentos con acciones de comer/engañar, los personajes son animales o fieras de la naturaleza, es decir no son figuras inventadas sino “reales” que con características antropomórficas tratan de llevar a cabo su finalidad: el devorar a su víctima.

²³¹ Gamio, *La población del Valle... op. cit.*, pp. 304-305.

Uno de los trabajos donde encontraremos la figura del devorador entre los cuentos nahuas en mayor cantidad, es el texto de González Casanova, *Cuentos indígenas*. Debido a que Casanova dedica gran parte de su libro a los cuentos que tienen que ver con animales notaremos que la presencia de la acción devorar/engañar será constante. El cuento de “La culebra y el hombre” narra la historia de una culebra que queda atrapada la cual le pide a un hombre que va pasando le ayude, éste se niega por miedo a que sea comido, tras mucho ruego el hombre libera a la culebra y se abalanza en contra del hombre bajo el argumento que un bien con un mal se paga. El hombre les preguntó a tres animales y ellos contestaron que un bien con un mal se paga, sin embargo el coyote le dice a la culebra que necesita saber cómo estaba antes de que lo entrara el hombre, por lo cual la culebra se vuelve a colocar en la posición que estaba antes de que la ayudara el hombre. Este último le ofrece pollos al coyote, no los acepta y acuerdan verse después, el hombre llega a su casa y le platica a su mujer la cual se nota preocupada y trata de evitar que el hombre pague los pollos por el favor hecho del coyote. El hombre en el costal que se supone entregaría pollos echó perros, cuando llego al encuentro con el coyote le arroja los perros y estos lo lastiman de manera severa, el coyote escapa no sin comprender lo que decía la culebra, un bien con un mal se paga.²³²

Ahora bien, destaquemos varios de los aspectos de esta narración ya que aporta nuevas ideas sobre el elemento cultural del *tecuaní*. Este cuento inicia con la presencia de la acción de devorar, y por lo tanto con el engaño logrado por el coyote para ayudar al hombre que amablemente apoyó a la culebra, no sin antes obtener la contestación de que un bien con un mal se paga por parte de un buey, un caballo y un león. La paga que ofrece el hombre son pollos, mismos que la mujer no quiere que pague al coyote, lo cual nos hace pensar que el valor que representan los pollos no es menor, es decir que la mujer se opone a que el hombre entregue los pollos a otro *tecuaní* aunque éste lo haya ayudado, seguro por la desconfianza y por el valor de los pollos como medio de supervivencia para la comunidad indígena que se traduce como que era común no entregar los medios para vivir aunque se haya ayudado, situación que contradice el cuento anterior donde se pagaba el favor con pollos. De la misma manera, destaquemos cómo el doble engaño: por un lado evita el ser devorado pero al mismo tiempo, elimina la presencia y el acecho de otro *tecuaní*, el coyote, un devorador en potencia

²³² González Casanova, *Cuentos indígenas*, op. cit., pp. 3-9.

que ante la negativa del hombre seguro se hubiera comido al hombre que se da cuenta, que las palabras de la culebra eran ciertas y que muy seguramente marcarían a la persona que escuchaba el cuento. En esencia, este cuento enseña que no confíes ni brindes nada a nadie aunque te ayude, ya que primero se debe de pensar en ti y tu propia supervivencia relegando el ser agradecido por los favores hechos.

El siguiente cuento tiene una relación cultural entre los elementos internos y externos, aunque no por ello sea correspondiente al pensamiento mesoamericano, ello causado por la convivencia de cultura mesoamericana y europea; este cuento está contenido en *La historia general de las cosas Nueva España*, que transcribo por su valor:

Este animal [*tecuaní*] tiene condiciones exquisitas es agradecido. Ahora en estos tiempos aconteció una cosa harta de notar, con uno de esos animales. Un caminante yendo por su camino, vio uno de estos animales que le hacía una señal con la mano, que se llegase a él; espantóse de esto el caminante, y fue hacia donde estaba, y como llegó cerca de él vio una culebra que estaba revuelta al pescuezo de aquel animal, y tenía la cabeza por debajo del sobaco de aquel animalejo, y estaba muy apretada con él; esta culebra era de las que se llamaban cincoatl; y el caminante como vio este negocio pensó dentro de sí diciendo:

— ¿A cuál de estos ayudaré? Y determinó ayudar aquel animal, y tomó una verdasca y comenzó a herir a la culebra, y luego la culebra se desenroscó y cayó en el suelo, y comenzó a irse y meterse entre la hierba, y también el animalejo se fue huyendo; y de allí a un rato tornóse a encontrar con el caminante, entre unos maizales, y llevaba dos gallos en la boca por los pescuezos, y púsolos delante el caminante que le había librado de la culebra, y hízole señal con el hocico que los tomase, y fuese tras el caminante hasta que llegó a su casa, y como vio donde entraba fue a buscar una gallina y llevóse la a su casa y dende dos días le llevó un gallo.

Este animal come carne cruda, y también mazorcas de maíz secas y verdes, y cañas verdes, y gallinas, y pan, y miel. A este animal tómanle con trampa, o con alzapié, o con lazo, o flechanle, o también le arman en los magueyes cuando va a beber la miel.²³³

El trabajo del padre franciscano data de la segunda mitad del siglo XVI, mientras que la versión que contábamos de González Casanova data de mitad del siglo XX, es decir las dividen unos 400 años, y a pesar de ello hay elementos que continúan, esto sólo se explica gracias al aporte de la idea de tradición y continuidad. Hay varios elementos y personajes que son constantes entre la narración de los informantes de Sahagún y el trabajo de Casanova, vamos a resaltarlos. Se dice que el *tecuaní* es agradecido, quizá refiriéndose también a ser bueno como ya lo señala el cuento “La fiera y la doncella” de ahí que encajó la versión de un cuento francés en la cultura indígena náhuatl y pudo lograr ser reproducida. El caminante

²³³ Sahagún, *op.cit.*, pp. 603-604.

emana de la sociedad indígena misma ya que se dice que iba andando por un camino como sucede en los cuentos de “La culebra y el hombre” o en los textos sobre Tepusilam que recopiló Preuss, lo que muestra la cercanía de los personajes a los cuales les suceden con los hechos con relación a la comunidad y los pueblos que reproducen las narraciones.

Aquí tenemos el primer cambio, mientras en la versión de Sahagún la culebra está sosteniendo a otro *tecuaní*, en la versión de Casanova es la culebra la que solicita la ayuda del hombre, en cualquiera de los casos hay un *tecuaní* que solicita que sea liberado, ya sea de la culebra, ya sea del árbol; el hombre en ambos casos se acerca a brindar el apoyo, pero en la versión de Casanova al ser soltada la culebra busca comerse al hombre que logra librarse gracias al engaño, mientras que en la narración de Sahagún el *tecuaní* liberado no intenta comerse al hombre sino por el contrario le da su comida a modo de agradecimiento; en ese punto la comida es elemento importante ya que, de nuevo aparece como primordial para los participantes del cuento y por lo tanto de la comunidad que narra el cuento consecuentemente, tanto la mujer como la culebra hacen notar la necesidad de los pollos (comida) para vivir, así, la esposa evita que el hombre pague por la ayuda mientras por el contrario, la comida es la paga por el favor de haber librado a la fiera de la culebra, evidenciando los dos polos de la situación: por un lado la generosidad y por el otro la incredulidad que hay en la versión del siglo XVI y en la del siglo XX respectivamente. Por último, en ambos cuentos el *tecuaní* logra llegar a la casa del hombre lo que nos enseña que en la comunidad indígena “todo se sabe y todos te conocen”.

La similitud entre los textos es fundamental para señalar que existe una tradición cuentística indígena, principalmente por el uso del discurso indigenista²³⁴ de los proyectos de nación emprendidos desde que México es México y aún mucho antes. Falta mucho por trabajar en estos temas, sin embargo ahora que logramos plantear que existe una tradición misma que se nota en la continuidad de los textos de Sahagún y de Casanova nutriendo nuestro análisis comprendiendo de mejor manera su sociedad y las cosas que les interesan como lo es el caso de la comida (pollos) que en lo particular pienso muestran un profundo nivel de precariedad en la vida de los grupos indígenas y a la vez el agradecimiento como

²³⁴ Recordemos que en capítulos anteriores revisamos la relación que tiene el cuento en la construcción nacionalista a través de los distintos modos de indigenismo que se han dado en México.

valor de la sociedad indígena del siglo XVI y tras los 400 años de lucha identitaria y de conservación de su raza y de sus culturas se ve por el contrario la idea de la incredulidad y la desconfianza al engañar al coyote por parte del hombre en el cuento de González Casanova, de ahí que pensemos que esta visión del mundo cambiante obedece necesariamente a las condiciones propias de los habitantes. Si la comida fuera abundante no sería un medio de agradecimiento o de discordia lo que nos ayuda a pensar que en las sociedades indígenas faltaba la comida y sustento diario mientras que por el contrario el *tecuani* se alimentaba de la gente del pueblo que descuidada era la víctima de estos seres y que para poderlos sortear necesitabas de un ingenio superior al del *tecuani* como lo demuestra la acción del devorar/engañar.

Pero continuemos con otras narraciones de la tradición cuentística náhuatl de la primera mitad del siglo XX y más en particular como parte del trabajo de Pablo González Casanova. Un cuento que continúa mostrando la importancia de la comida en los cuentos nahuas de la primera mitad del siglo XX y que a la vez hay presencia de las acciones devorar/engañar; es el cuento llamado “El león, el cacomiztle y la zorra”²³⁵. En este cuento se narra la historia de un grupo de ladrones (todos devoradores: coyotes, tejones, cacomiztles, lobos, zorras, gatos monteses) liderados por un león, a éste último los demás ladrones le entregaban comida por miedo y así el león no trabajaba. Dos cacomiztles que comenzaron a “[...] conversar en su idioma” trataron de robar pollos y gallinas, pero un perro escuchó sus planes y puso en alerta a los demás perros para que fueran en su auxilio en el caso de que los cacomiztles perpetraran su plan, a pesar de ello uno de los victimarios se robó a un pollo mientras que su compañero no pudo escapar y fue asesinado por los perros, cuando el sobreviviente regresó con el león fue condenado a muerte, al final una zorra ayuda al cacomiztle a escapar junto a ella y hasta hoy son perseguidos por el león.

Este cuento posee una serie de curiosidades que vale la pena revisar, y es que se dice que los cacomiztles hablaban en su idioma situación que probablemente señale que era muy común que en las comunidades hubiera gente venida de otro lugar con lengua y cultura distintas; es decir, las comunidades indígenas eran campos donde convivían varios grupos étnicos, “un grupo étnico es aquél que posee un ámbito de cultura autónoma, a partir de la

²³⁵ Casanova, *op. cit.*, pp. 12-19.

cual se define su identidad colectiva y hace posible su reproducción”²³⁶ sin embargo, parece ser que los siglos hayan cambiado las dinámicas culturales y sea casi imposible separar o identificar qué es de un grupo étnico y qué dinámica cultural tiene su origen en el grupo y su cultura venideros. De la misma manera Robert Darnton nota que son los distanciamientos los que como historiadores debemos notar en los estudios de los cuentos, cierto es que sería casi imposible saber a qué lengua se hace referencia en el cuento a través de los cacomiztles, pero no por ello no significa que desatendamos el asunto sobre las relaciones entre los grupos humanos culturalmente diferentes.

Y es que ese colectivismo tiene como principal propósito la creación de un sistema de relaciones entre las sociedades y las culturas que conviven en un espacio dado, lo cual, provoca una serie de alteraciones en el desarrollo que hasta ese momento la cultura ha tenido expresando como dice Patrice Giasson una serie de voces que hacen relación entre los distintos “yo” que interactúan, ya que: “[...] la tradición, la cultura y la comunidad, ya no ocultan al “yo” presente, o al “otro”, sino que se aceptan como el resultado de este necesario diálogo entre las unidades y el todo que resulta del hecho constituido por la multitud de estas unidades mismas. Las diferentes voces operan en un círculo donde se añaden constantemente otras voces cada vez más innovadoras.”²³⁷ Así, el cuento expresa cómo un elemento cultural no es exclusivo de la población que reproduce el cuento sino que, por el contrario, la sociedad que reproduce los cuentos indígenas son resultado de las continuidades y de innovaciones continuas que se transmiten en todo momento y de manera ininterrumpida. Ese colectivismo mostrado en los trabajos de los cuentos es igualmente expresiones de la vida de la sociedad reproductora de la narración, logrando así un dialogismo entre los creadores y reproductores de la narración y la vida de la sociedad a la vez que la cultura, en todo momento, va innovándose.

En el cuento “El león, el cacomiztle y la zorra” es el que nos muestra de nuevo algunas ideas en torno a las prácticas culturales; un cacomiztle le dice a otro que “A veces, apenas quiere uno coger alguna cosa, luego lo quieren matar, y si lo mataran a uno lo pasean en el

²³⁶ Bonfil Batalla, *loc. cit.*

²³⁷ Patrice Giasson, “El ‘yo’ y los ‘otros’ ¿Comunidad o colectividad?” en *Revista de Estudios Mesoamericanos*, México, UNAM-IIF, vol. 1, enero-junio, 2000, p. 57.

pueblo pidiendo limosna”²³⁸ cosa que pienso puede ser una tradición de la comunidad que reprodujo el cuento. Además cabe señalar que los grupos de *tecuani* que aquí aparecen son variados y mientras en un momento El león aparece como dominador en el cuento, en algún momento de la narración son los cacomiztles con la ayuda de la zorra los que logran engañar al león. El cuento lo narra así: “[...] mientras el cacomiztle se huyó con la zorra, y el león se enojó muchísimo de que esos animalitos se hubieran burlado de él” de tal manera que pasan de ser ladrones (*tecuani*) a ser “esos animalitos” lo que no lleva a pensar que la repetición del cuento constituye la idea de que los humanos pueden cambiar su futuro o bien, nos hace pensar que en la narración el *tecuani* tiene una imagen de ser posible de engañar, recuperando así la idea de que el devorar puede ser evitado gracias al engaño; en cualquiera de los casos es importante notar ese cambio en el lenguaje referencial del cacomiztle.

Uno de los mayores ejemplos de la figura del *tecuani* reside en el cuento “El zorrito y el lobo” narración también recogida por Pablo González Casanova. El cuento narra la historia de que una zorra vivía con su hijo y ella le advertía que se alejara del Lobo, y el hijo desobedeciendo el mandato de la madre se encuentra con el Lobo con el que entabla una conversación y se vuelven amigos, ante lo cual se van a una aventura llevándose una escopeta con la cual logra engañar y espantar al Lobo consiguiendo así que el devorador no volviera a salir de su escondite. Este cuento es particularmente interesante, el filólogo mexicano traduce el término *Tecuani* como Lobo, en palabras del náhuatl el texto dice: “[...] *ximixoti none ninyolcatl itoca Tecuani*”²³⁹ más adelante el Zorro le pregunta al Lobo que “¿Cómo es que mi mamá me dijo que mata[s] y devora[s] gente?”²⁴⁰ Reforzándose así la relación de la acción de devorar con la figura del *Tecuani* que de nueva cuenta aparece la diada de devorar/engaño siendo el segundo el camino para evitar la primera acción.

El cuento tiene la intención de provocar en los escuchas un sentimiento de cuidado en torno a los peligros que pueden estar en las afueras de la comunidad o del pueblo, ello debido a que la madre del Zorro le advierte “De quien debes cuidarte”²⁴¹ y que la acción del *Tecuani* al ver al inocente Zorro será la de “Te matará y ya nunca te volveremos a vernos”²⁴² por lo

²³⁸ Casanova, *op. cit.*, p. 15.

²³⁹ “[...] cuidate de este animal que se llama Lobo”. Traducción de Casanova.

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 27.

²⁴¹ *Ibid.*

²⁴² *Ibidem*, p. 23.

que la madre busca en todo momento que la curiosidad del niño no le provoque que sea atacado por el devorador, lo cual está plasmado en el cuento de la siguiente manera:

Apenas amaneció, le dijo a su mamá:

— Ahora voy a pasearme, y si veo al León ¿Qué cosa hago? ¿Lo saludo?

— Que no; ya te dije que te retires y te escapes corriendo.

— Está bien, mamá.²⁴³

El cuento continúa y es de notar que el Zorro se encuentra con el devorador en una ocasión que la madre no estaba en casa, lo cual nos indica que es muy probable que los hijos sean dejados en casa algunas veces y que éstos, como seguro sucede, no obedezcan los mandatos de las madres y salgan de casa, quizá ahí cobre sentido el crear ese sentimiento de miedo en los hijos. La narración cuenta que el Zorro:

Se fue a andar por todas partes, y como la primera vez [que salió de casa] temblaba todo él. Parece que presentía que iba a ver otra vez al Lobo. Y de veras, apenas iría a la mitad del camino, cuando oyó que echaron a rodar algunas piedras. Se espantó más y se detuvo a ver por dónde habían caído las piedras. Y vio que era el mismo Lobo que ahí estaba parado mirando por donde se había ido un jabalí que iba a cazar. Y el Lobo no veía al Zorro, y el Zorro no sabía qué hacer; se quedó hecho un tronco, parecía que ya no estaba sobre la tierra, le parecía que sus patas se habían congelado.²⁴⁴

Seguramente entre los escuchas pequeños este pasaje provocaba un sentimiento de incertidumbre y de que el Zorro tenía su destino trazado: ser devorado por el Lobo. El Zorro logra ganarse la amistad del Lobo, e incluso el Lobo se expresa de la siguiente forma de lo que se cuenta de él: “A tu mamá ni la conozco, ni me conoce, ¿por qué habla así de mí? No creas; yo soy bueno con ustedes los jóvenes como tú. Voy a demostrarte como soy bueno; ven conmigo y te enseñaré qué vamos a hacer, vamos a cazar. Lo mejor es que tú por ser más listo caces a los moscos”.²⁴⁵ Entre las comunidades indígenas, como sucede en muchas de las sociedades de las que somos parte hoy en día, la actividad del rumor o del chisme entre las personas que conforman la comunidad sería muy común como lo demuestra este pasaje del cuento náhuatl. En cualquier caso, sólo es la muestra de cómo la narración coloca ideas de la vida diaria dentro de las acciones de los personajes, mismos que si bien no determinan lo que se cuenta, ni el desenlace de los hechos, ni la raíz de las intenciones del cuento; pero que sí, constituyen una guía para poder hacer ideas y conjeturas posibles comunicando las

²⁴³ *Ibid.*

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 25.

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 27.

comunidades de las primeras décadas del siglo XX con el día a día de cualquier pueblo, colonia, municipio del México del siglo XXI.

Pero avancemos con nuestro cuento, y es que aunque el *Tecuani* se muestre como una persona amigable llegará un perrito para volver a advertirle al Zorro sobre las verdaderas intenciones del devorador, este personaje vuelve la trama del cuento al elemento principal, la relación entre personajes que son unidos por la acción devorar/engañar; incluso esta relación está presente en cuentos y estudios como los que hace Robert Darnton. Dicha relación responde a actividades naturales e instintivas del hombre y que ello explique la correspondencia, sin embargo sostener ello sería reducir a lo más mínimo tan complicado acertijo cultural entre dos pueblos muy distintos. En cualquier caso, el cuento narra que ambos se llevan una escopeta con la intención de cazar un mosquito en el bosque, el Zorro logra que el Lobo piense que un mosquito se encuentra parado sobre su cabeza, ante lo cual el Lobo escapa por el miedo de que al joven Zorro se le escape un tiro por la escopeta, lo que provocó que: “[...] ya no volvió a salir ni a meterse con los demás animales por temor a que lo matasen.”²⁴⁶ De tal forma que de nuevo se cumple la situación de que para evitar ser devorado se necesita del ingenio de un valiente logrando beneficiar a los pobladores convirtiendo así el sentimiento de miedo en una idea de agradecimiento hacia un supuesto héroe cuentístico. Hasta ahora hemos podido darnos cuenta de que en la primera mitad del siglo XX la tradición cuentística náhuatl y la presencia del devorador ha tenido como característica que va acompañada la acción de devorar va también la acción de engañar por parte del devorado o de algún personaje dentro del cuento que usualmente es el oponente al sujeto.

Comprendiendo a la fiera. Cambios y continuidades del *tecuani*

A partir de la mitad del siglo XX los *cuentos indígenas nahuas* tienen como común que los estudios de sólo recopilación pasaron a ser análisis con intenciones de comprender a los cuentos, ello a consecuencia de la llegada de lo que llamamos giro semiótico, y que revisamos líneas arriba. Por ello, aunque hay trabajos que presentan cuentos que no aparecían en otras recopilaciones, se retoman también los trabajos anteriores bajo nuevas perspectivas de

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 29.

comprensión y de análisis; sin embargo tratemos de continuar con las formas en el tecuani como elemento cultural nahua se desarrolló en estos años.

En *Los cuentos en náhuatl de Doña Luz Jiménez*, texto de Fernando Horcasitas, existe un interesante cuento que nos puede servir de punto de partida, ya que como veremos, el *tecuani* de la segunda mitad del siglo XX es muy distinto, pienso yo hasta desdibujado. El cuento fue titulado: “Cuento sobre el nahual” éste inicia así: “Cuentan que estos nahuales a veces se vuelven animales —perros, gatos, gallinas— o se vuelven peñascos²⁴⁷. Cuentan que antes, en nuestro pueblo, se les tenía mucha reverencia a los brujos y éstos son los que se vuelven animales.”²⁴⁸ Sin embargo, el cuento no habla sobre la acción de devorar aunque si menciona de una agente externo del pueblo que va a atacar a los pobladores. Sin embargo, es interesante que Doña Luz haya mencionado lo anterior en un tono de extrañeza e incluso incredulidad, se refiere a la narración como “cuentan”, “dicen”, “se les tenía”, ya no pero antes, hace mucho era así; en cualquier caso, es una muestra de cómo entre los grupos indígenas hay un arraigo a su tradición aunque las cosas hayan cambiado hay memoria colectiva.

Este cuento no habla directamente sobre una persona, animal o fiera que ataca poblaciones o habitantes en un ambiente específico de la vida de una comunidad destruyendo a una víctima con violencia desmedida (devorar); sin embargo, quizá en esa alteración radique un cambio en el elemento cultural que analizamos de los cuentos nahuas. Sybille de Pury-Toumi sostiene que el *tecuani* no es un solo ente inamovible, o por lo menos no lo es para los indígenas nahuas de la Sierra de Puebla (grupo con el que trabajó la autora); así Pury-Toumi dice que Osos, Chilobos, Jaguares o el Demonio, pueden ser *tecuani*,²⁴⁹ lo que nos hace pensar que fue el contexto social el que llevó a los grupos indígenas a alterar sus narraciones para hablar de entes peligrosos que acechan a sus comunidades. Pero regresemos a nuestro cuento que mencionamos, éste narra que:

El hombre se fue (al campo) el milpero. Fue el patrón a cuidar la milpa. Entra al sembrado y ve a un hombre; está sacando agua-miel. Y le dijo, “¿Quién te dijo que

²⁴⁷ Según el diccionario de Molina se traduce como peñascos, sin embargo Clavijero lo traduce como piedra, y es que quizá sea más exacto decir que los nahuales se pueden transformar hasta en piedras. Cf <http://www.gdn.unam.mx/termino/search> Recuperado el 16 de enero de 2017.

²⁴⁸ Horcasitas, *op. cit.*, p. 33.

²⁴⁹ Pury-Toumi, *op. cit.*, p. 113.

sacaras aguamiel?” Contestó: “Nadie. Yo abusé de ti porque dicen que eres muy miserable. Vine a robarte un poco de aguamiel.” “Vete”, dijo (el patrón), “vete a tu casa. Si no te mataré”.

El hombre se fue pero volvió a la milpa a robar mazorcas. De nuevo se lo encontró el dueño y le dijo, “¿Por qué robas mis mazorcas? ¡Déjalas caer o te mato!

Inmediatamente el ladrón de mazorcas se volvió borrego y lo embistió.

Vean ustedes cómo toman distintas formas los brujos. El hombre atacado por el borrego cayó en cama enfermo. Se pudo muy malo. Así es como murió el señor.

Terminó.²⁵⁰

De tal manera vemos que este ente atacante lo podemos llamar *tecuani*, ya que si bien no lo devoró a su víctima si atacó a un poblador en su milpa transgrediendo su propiedad y provocándole la muerte. Además debemos considerar se cumple una parte del elemento cultural del *tecuani*: es un personaje presente en los cuentos que viene de un lugar externo para atacar a un pueblo o persona como sucede en este cuento. Pensemos en esa dicha posibilidad.

El demonio aparece en un cuento del texto de Horcasitas: “El demonio y el hombre”, éste narra la historia de un hombre que hace un trato con el demonio a cambio de comida y que nada faltara para sus hijos. El demonio le dijo que a cambio de las dádivas se llevaría a uno de sus hijos, ante lo cual el hombre se negó y pidió se lo llevara a él. El demonio le dijo que a los 84 años regresaría por él. Un día el hombre salió a pasear con sus hijos y uno de sus peones entre y se llevó una mazorca situación ante la cual el demonio se le apareció al hombre, ya que todo o que había en la casa era propiedad del pingo. De tal manera que el demonio se molestó porque el hombre se dejó robar y nadie iba a pagar por el favor hecho por el demonio más que la persona con la que hizo el trato.²⁵¹ Este cuento nos habla de la terrible necesidad que los grupos indígenas tenían en su día a día, tanta que estaban dispuestos a vender su propia alma a cambio de no pasar por penurias ni las ausencias de las cosas más básicas para vivir, además pensamos se percibe una idea de envidia y de egoísmo, siendo este último contrario a lo que en líneas arriba comentábamos sobre la unidad de la comunidad indígena.

Siguiendo con la idea de que la figura del *tecuani* y su relación con animales, revisemos al Oso. Éste devorador aparece en varios cuentos y ha sido estudiado en otros

²⁵⁰ Horcasitas, *op. cit.*, p. 33.

²⁵¹ *Ibidem*, p. 47.

trabajos.²⁵² En los cuentos recuperamos una narración de Doña Luz Jiménez titulada: “José el Oso” sin embargo, este cuento no encaja casi en ningún sentido con lo que hasta ahora hemos comprendido de *tecuaní*, pensamos incluso que se acerque más a una narración contenida en los *Anales de Cuauhtitlán*. Explico, revisemos primero el cuento en náhuatl, éste nos platica la historia de José el Oso que siendo rico escapó de su casa y terminó en la cárcel acusado de homicidio y robo, por lo cual iba a ser ejecutado; antes de su muerte la hija del rey fue a verlo y dio la posibilidad de morir al decirle que su padre le perdonaría la vida a quien respondiera de qué era la piel de la princesa, cosa que ya le había revelado la hija del rey, por lo cual logra ser salvado y se casa con la princesa. Al tiempo José el Oso regresa a su casa a mostrar que su esposa es la princesa, ante lo cual la familia queda muy complacida y perdona a José el Oso de haber escapado²⁵³.

Por otro lado, existe una narración registrada en el *Códice Chimalpopoca* que fue otra acción que hizo Titlacahuan (otra forma de Tezcatlipoca). Siendo Rey de Tula Huémac, se presentó un Tohuenyo (extranjero huasteco) éste se dedicaba a vender chile y se hizo famoso por tener un gran miembro viril; la hija de Huémac quedó enamorada del Tohuenyo ante lo cual fue llevado ante el rey y aceptó la unión lo que provocó el fin de Tula a pesar de haber sido recibido de la mejor manera posible.²⁵⁴ Hablemos de las similitudes, el personaje llega a una comunidad distinta de la que es originario, el personaje es apoyado y hay interés de la doncella en el personaje varonil, ambos logran casarse con la princesa y por último ambos son presentados ante la familia del otro.

No es la única versión sobre el Oso, Horcasitas recupera otro cuento éste se llama: “Juan el Oso: cuento sobre una muchacha”. Este cuento es sumamente interesante, por lo cual me permito transcribir:

²⁵² Francisco Lugo Silva y Roberto Martínez González, “Juan Oso y la paradoja del sincretismo en Mesoamérica” en file:///C:/Users/Coord_CP/Downloads/9973-30800-1-PB.pdf Recuperado el 18 de enero de 2017. estudio sobre cómo las narraciones españolas se introdujeron en las narraciones populares indígenas como parte del proceso de sincretismo; trabajo en el cual a través de la comparación de elementos culturales entre indígenas y mesoamericanos se pueden estudiar formalmente los rasgos de las dos culturas y la coexistencia de interpretaciones culturales por ambos lados del mundo.

²⁵³ Horcasitas, *op. cit.*, pp. 100-105.

²⁵⁴ Miguel León Portilla, “La historia del Tohuenyo. Narración Erótica Náhuatl” en <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn01/008.pdf> Recuperado el 19 de enero de 2017.

Esta muchacha (siempre) andaba al lado de su padre. El padre iba a recoger fruta. Tenía que pasar por el monte hasta llegar al lugar donde se compraba la fruta. Iba muchas veces la joven con su padre. Lo acompañaba. Como la doncella era muy bonita llegó un día en que un oso la raptó. Y la encerró en un cercado de piedras. Allí encerró con piedras a la muchacha.

El padre la buscaba por todo el monte. Pero no apareció la muchacha por ninguna parte. Luego el padre se fue a donde compraba fruta. Contó lo que había pasado. Toda la gente fue al monte a buscar a la muchacha. Y el oso se burlaba de ellos porque él sí sabía dónde estaba la doncella.²⁵⁵

Hay varios puntos a destacar y que además hacen continuar con lo que hasta ahora hemos revisado. La doncella en todo momento estaba con su padre lo que muestra la protección que la familia daba a sus hijos, a pesar de que al final fue un ente externo (Oso) el que se robó a la doncella. La reacción del padre también nos habla mucho, ya que regresó a donde acudía frecuentemente pidiendo ayuda y “Toda la gente fue al monte a buscar a la muchacha” lo que de nuevo nos habla sobre comunidad que entre los pueblos indígenas se da. Pero continuemos con el cuento:

Por las tardes (el oso) le llevaba de comer (a la muchacha). Pero (todo el tiempo) estaba encerrada. Y entonces tuvo un niño. Ella lo crió. La muchacha ya no tenía ropa. Ni el (niño) tenía con que vestirse.

Un día preguntó el niño: “¿Qué haces aquí, madre mía? Ya no tienes ropa. Ni yo tampoco. Ya no quiero que estemos aquí. Vámonos lejos donde no nos vea mi padre.”

Dijo la mujer, “¿A dónde quieres que vayamos? No sé si vivirán mi padre o mi madre. En segundo lugar ¿Cómo saldremos?”

No te preocupes, mamacita. Alguien pasará frente a nuestra casa; ruégale que nos abra el cercado.²⁵⁶

La expresión “ya no tenía ropa” seguramente refiere a la pobreza de la que eran víctima tanto la madre como el hijo, es decir la agresión que era hecha por el *tecuani*. Probablemente ese pasaje del cuento muestre que el elemento cultural ha cambiado y aunque conserva en alguna parte de los rasgos que hemos distinguido como *tecuani*, no por ello se debe de conservar de manera inamovible, por el contrario, es dicho cambio el que nos habla de alteraciones no sólo en la narración misma y en el elemento cultural sino también en la sociedad que reproduce el cuento. Parece ser que este *tecuani* violenta a sus víctimas ya no devorándolas más bien lo hace a través del descuido y del rapto como lo sucedía en un “Cuento de origen francés” que recopiló Casanova. Por otro lado, ese cambio pueda ser respuesta de la sociedad a ciertos entes externos que estaban entrando en su comunidad y que

²⁵⁵ Horcasitas, *op. cit.*, pp. 106-109.

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 107.

poco a poco iban dejando un legado en sus lugares de origen, siendo una metáfora del hijo que quiere escapar del cautiverio al que eran sometidos él y su madre. Sigamos con este interesante cuento, después de que lograron escapar del cautiverio del que eran presa la madre y el hijo:

[...] creció el niño y la muchacha le rogaba (a la gente) que bautizaran al niño. Pero nadie quería apadrinar al niño. La muchacha bajó al pueblo, pero como no sabía si vivían su padre y su madre, fue en calidad de sirvienta del sacerdote en la iglesia. Le contó al sacerdote lo que había pasado. El sacerdote se compadeció e hizo ahijado suyo al niño. Lo bautizó (con el nombre de) Juan el Oso.

Entonces el muchacho creció en el seno de la iglesia. Creció muy malcriado. El sacerdote lo espantaba. El niño llegó a los doce años.

Decía el sacerdote, “Mi ahijado ya está grande (pero no hace caso) de mis consejos”.

El niño se volvió un joven y siempre fue muy grosero. No obedecía. El sacerdote estaba enojado. Ya no lo aguantaba. Lo mandó al monte (pero) nada lo espantaba. Iba corriendo, riéndose. El sacerdote quería que algún animal (feroz) espantará al muchacho.

Pero como no sucedió así, todas las noches como a las ocho tenía que ir a tocar las campanas en el campanario. (Se decía que) allí espantaban mucho. (Pero) nada asustaba al muchacho. Decidió el sacerdote acostar un muerto allí en el campanario. Ni el muerto lo asustó. El sacerdote alquiló hombres Tenían que esconderse y le tiraban de los cabellos, de las orejas. Lo pellizcaban. (Pero) nada espantaba al muchacho. Iba a tañer las campanas todas las noches. Y el muerto le brincaba cada vez que pasaba. Hubo una vez (que Juan el Oso) aventó al muerto de una patada hasta abajo.²⁵⁷

Como vemos este cuento narra por un lado, la llegada de un persona que era resultado de este ente externo (*tecuaní* en este caso) la gente del pueblo no lo recibe bien, ya que no querían bautizar al niño; sólo el sacerdote de la iglesia acepta bautizar al niño, situación que muy probablemente era la reacción de la gente ante la llegada de un personaje externo, algún viajero o una persona que regresaba al pueblo tras un viaje por tierras lejanas y desconocidas, Por otro lado, es de destacarse que no se vuelva a mencionar a los padres, excepto en torno a la incertidumbre si vivían o no, lo que nos dice sobre la poca esperanza de vida de las personas indígenas. Igualmente, se menciona sólo al padrino que trató de educar al pequeño Juan el Oso, lo que nos abre a la idea de que tanto la educación estaba más enfocada al padrino debido a la falta de otra imagen paterna y más cuando nos referimos al sacerdote del pueblo que, al final, seguramente la máxima autoridad moral; por ello, el que el joven Oso desafiara al padre representa cómo la lucha de las tradiciones heredadas por el padre *tecuaní*, lo que seguro ocurría muy continuamente en las comunidades indígenas.

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 107-109.

Existen dos casos más donde tenemos la figura del *tecuaní* en el trabajo de Horcasitas. Revisemos el cuento titulado: “El conejo y el tlacuache.”²⁵⁸ Este cuento recupera a los animales como protagonistas y al engaño como acompañante de la acción de comer. Se cuenta la historia de un milpero que intentando evitar que un conejo se comiera su fruta, le pone una trampa a éste con cera de Campeche, fue el tlacuache el que ayudó al conejo a salir de esa trampa y el conejo le pagó mostrándole el lugar donde podría encontrar tunas frescas; el conejo le peló y le dio en la boca una buena cantidad de fruta pero, como el tlacuache no se llenaba, el conejo le arrojó una tuna sin pelar causándole gran dolor al tlacuache, éste huyó. Días después, el tlacuache encuentra al conejo y le dice que se lo va a comer sin embargo, el conejo le vuelve a mostrar un lugar donde puede encontrar zapote y el tlacuache acepta y lo vuelve a lastimar. Una vez más se encuentran nuestros dos animales y llevan al tlacuache a beber aguamiel y es de nueva cuenta engañado tragándose una piedra. Días después se encuentran el conejo y el tlacuache y el pequeño conejo le comenta que está haciendo una casita ya que en los próximos días se va a acabar el mundo y el tlacuache lo creyó, el conejo invita al tlacuache a su nueva casa y deja atrapado dentro de una cueva al tlacuache mientras escapa riéndose.²⁵⁹

Como vemos está muy presente la dualidad engañar/devorar misma que sólo aparece en nuestros cuentos de animales, mismos que Fernando Horcasitas acomoda en una subdivisión que llama “cuentos cómicos”. Este cuento es una continuación a la idea del *tecuaní* en la primera mitad del siglo XX; podemos por lo tanto deducir que: existe en este periodo, de los años setentas y ochentas, una continuidad conviviendo de manera muy cercana a una alteración de un mismo elemento cultural, situación sólo rastreable a través de revisar un proceso cultural en una etapa larga de estudio. Para muestra de lo dicho recupero otra narración contenida en el extenso trabajo de Fernando Horcasitas y que sin duda debemos de revisar con calma, ya que es una versión más del cuento entre un hombre y la culebra, ésta dice así:

Esta historia cuenta cómo una serpiente estaba apachurrada bajo una piedra grande. Muchos hombres pasaban por ese lugar. Nadie se ocupaba de levantar la piedra y soltar al animal, porque pica y es un piquete que no se alivia y muere uno de él. Por eso nadie se atrevía alzar la piedra.

²⁵⁸ *Ibidem*, pp. 152-157.

²⁵⁹ *Ibid.*

Pasaron los días y la serpiente estaba allí. No podía escapar. Pasó otra vez un hombre y vio que estaba allí el animal. Este hombre le tuvo lastima. Decidió soltarla. Y luego la soltó. Se espantó el hombre al oír hablar a la serpiente. Dijo la serpiente, “Te apiadaste de mí; no hiciste bien, Me castigaste mucho y por eso me la vas a pagar. Si hubieras levantado la piedra tan pronto como me viste (por primera vez) no te hubiera pasado esto. Entonces te lo habría agradecido mucho.” En seguida la serpiente se le enroscó en el cuello (y lo ahorcó).
No más aquí termina.²⁶⁰

Esta es una versión muy interesante, es evidente que la estructura del cuento ha cambiado en sí ha cambiado, ya que en la narración contenida en la obra de Sahagún el hombre libera a otro animal de la culebra y el animal le paga al hombre por su ayuda con gallinas; mientras que en la versión de Pablo González Casanova el animal liberado va a buscar al hombre que lo ayudó y termina siendo engañado por el mismo hombre; en esta versión más corta que las anteriores notamos que la serpiente se venga de la nula ayuda por parte del hombre, evidenciándose así un cambio en la mentalidad. Explico, en la versión de Sahagún se nota el interés del animal rescatado por devolver el favor y hasta pagar el apoyo a través de comida (gallinas), por otro lado se nota en la versión del trabajo de González Casanova que el hombre tras salvar al animal duda de ir su paga y termina por engañar al animal que se supone lo ayudaría mostrándose así un cambio en la mentalidad apareciendo la incredulidad que se gestaba en las comunidades indígenas. Por último, en la versión de Horcasitas tenemos la plena muestra del cambio del devorador, ya que aquí la serpiente se ha convertido en un ente vengativo que por no haber sido ayudada antes debe matar al hombre en cuestión siendo una evidente alusión a la vida de las comunidades indígenas de los años previos a la llegada del sistema neoliberal, desconfiando completamente del Estado, que se supone, iban a ayudarlos siendo al final incomprendidos así como la culebra atacarán a quien por “error intenten ayudarlos”.

En otra recopilación de cuentos podemos encontrar la figura del *tecuani*. El trabajo de Julieta Campos, titulada *La herencia obstinada. Análisis de cuentos nahuas*; posee pocas referencias sobre el devorador, o más bien, nos presenta un devorador distinto. En un cuento de ese trabajo llamado “Cuento de los cazadores” se narra que un grupo de hombres salieron a cazar venados y a:

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 165.

Estos pobres cazadores uno por uno se fueron metiendo [a una casa debido a que empezó a llover], pero ya se iban entregando en la boca de un animal desconocido, según ellos dijeron que era el diablo que vivía en esa casa aparecida. Estos cazadores que eran ocho en total, pero ahí perecieron seis cazadores y nada más quedaban dos. Y entre ellos dos se dijeron: “Vamos, compañero, por la orilla del mar porque estos compañeros ya los llevó el animal”²⁶¹

Los sucesos ocurridos fueron platicados al presidente del pueblo de la siguiente manera:

Mira, señor presidente, vengo a informarle lo que me sucedió con los demás mis compañeros cazadores, le vengo a decir para que no vaya a usted a pensar que yo los maté, pero llegamos en un lugar desconocido y cada vez que relampagueaba el centello, vimos una misteriosa casa blanca aparecida y ahí es donde se metieron mis compañeros y ahí desaparecieron juntamente con esa casa blanca. Ahí perecieron seis de mis compañeros y el otro se lo tragó una serpiente en una embocadura del mar. Sólo yo quedé libre porque ya por Dios vino un enorme animal a mi favor y me sacó de ese lugar desconocido.²⁶²

Así vemos que sigue apareciendo el devorador con dos características: comer y ser un ente externo al pueblo, por ello, pensamos que hay una continuidad a la par que se sigue una estructura del cuento indígena que hemos visto hasta ahora. Para Campos la narración de este cuento sigue la línea de la división propuesta por Valdimir Propp, en cualquier caso, lo que yo resalto es esta idea del devorador que juega entre el campo de la continuidad y de la ruptura al mencionar que el animal también puede ser el diablo y evidentemente, es notable la influencia que tiene aquí el cristianismo.

En general podemos decir que la imagen del devorador en los cuentos nahuas que fueron publicados hacia los años 70 del siglo pasado son muestra de cómo se había alterado el elemento cultural del *tecuaní*, haciendo a un lado la acción de comer y respetando a la vez que el devorador que en los cuentos aparece como externo y desconocido por la comunidad indígena. A la par que existe una disyunción entre el devorador de la primera mitad del siglo XX conviviendo con nuevas mentalidades y formas de ver el mundo de los años setenta y ochenta. Sólo nos queda un tramo por revisar, y ese el que sucedió hacia los años noventa, cuando tras las elecciones de 1988 (que sin duda cambiaron el rumbo de este país hasta la fecha) trajeron nuevas formas de ver el mundo y políticas distintas hacia los indígenas de México. Probablemente el simbolismo del devorador

²⁶¹ Julieta Campos, *La herencia obstinada. Análisis de cuentos nahuas*, México, FCE, 1982, p. 125.

²⁶² *Ibidem*, p. 125.

Devoradores de las últimas décadas

Con la llegada de nuevos sistemas económicos, éstos han repercutido en las comunidades indígenas y por lo tanto en sus narraciones. Iniciando la última década del siglo XX apareció un texto apoyado por el gobierno de Puebla, el CIESAS y el FCE, *El anillo de Tlalocan*²⁶³, éste recupera algunas narraciones que presentan con la intención de mostrar un esquema de las tradiciones populares de los indios nahuas de la región serrana del estado. De ese trabajo recuperé un cuento que va en líneas parecidas al trabajo de Julieta Campos; en el cuento recuperado de la comunidad de Amatlán de los Reyes, se narra la historia de otro Cazador de venados; en esta versión, se narra la historia de un hombre que persiguiendo a un venado se encuentra con una abuela y un abuelo que le reclaman por tratar de comerse al inocente animal a lo que el cazador contesta que lo necesita para vivir, sin embargo, los abuelos le dicen que ya no va a necesitar a ese venado ya que su mujer estará muerta junto a otra persona en un temazcal; al regreso al pueblo el hombre encuentra lo dicho junto a un gran venado que caza y mata por lo que al final ya no necesitará a la presa.²⁶⁴

Así vemos, que esta versión deja de lado por completo la idea del devorador, que quizá en el sentido de comer aparece en el mismo cazador aunque no hemos visto hasta el momento que un hombre sea a la vez el devorador, rompiéndose así, por primera vez con la tradición de que en los cuentos de animales, o donde aparezcan animales, aparecerá de alguna manera el devorador como una figura más de la trama de cuento. Esta ausencia sin duda también nos habla del cambio de la cultura que, con plenas intenciones de recuperar el folclor de una región se olvidan de la tradición de los recopiladores así, se dejan de lado los elementos culturales que comúnmente habían aparecido en los cuentos nahuas. De tal manera que van colocándose en los cuentos otras partes relevantes de la cultura de los pueblos indios, como muestra podemos señalar: el respeto a las personas mayores, que manifestadas en los abuelos que representan tanto la importancia de la sabiduría ancestral así como, el cuidado de estos “guardianes” de la naturaleza que desdibujados en deidades se conservan a través de esta interesante figura. De la misma forma se le da más importancia a la idea de la convivencia con la esposa del cazador siendo la base de la familia lo primero que debe de

²⁶³ Luis Reyes García y Dieter Christensen, *El anillo de Tlalocan. Mitos, oraciones, cantos y cuentos de los Nahuas actuales de los Estados de Veracruz y Puebla*, México, CIESAS-FCE, 1990, 133pp.

²⁶⁴ *Ibidem*, pp. 80-82.

estar bien para que el mundo pueda continuar, ello reflejado en el pasaje que le dicen los ancianos al cazador. En cualquier caso, la ausencia del *tecuani* como elemento cultural nos muestra que el miedo de un personaje externo al pueblo-comunidad indígena que se come-devora a los pobladores con la sola intención de aterrorizar se ha alterado muchísimo.

Por esa misma línea está el trabajo de Miguel Ángel Rodríguez Palma titulado *Mitos y cuentos de los chinamperos de Tláhuac* que publicado en 2011 apenas recupera algunas ideas sobre los cuentos sin embargo, para Rodríguez Palma no hay devorador, si acaso apenas se muestra a la bruja como un ente posible que pueda atacar a los niños en las comunidades del pueblo de Tláhuac, mismas que creencias que hasta el día de hoy constituyen el día a día de muchos de los pueblos que aún sobreviven al embate del proyecto neoliberal del Estado mexicano. En el cuento llamado “las brujas” se narra la historia²⁶⁵ de una familia que dice ver una “bola de fuego” en las noches y que para que no se acerquen estas entidades es necesario colocar unas tijeras en forma de cruz en las ventanas de la casa, ya que de esa manera no se volverán a acercar las brujas, podemos señalar apenas que se conserva como característica el hecho de que la bruja en un ente lejano al pueblo que se acerca para “llevarse” a los niños del pueblo.²⁶⁶

En el 2014 salió un trabajo llamado *Cuentos populares mexicanos*, trabajo de Fabio Morábito²⁶⁷, en dicho texto el investigador reescribe (situación que ya nos habla de su intención apenas de homogenizar la tradición oral) una serie de narraciones de distintos orígenes. Algunos de los textos que recupera de origen náhuatl y que se puede acercar a nuestra idea del *tecuani* son: “La doncella y la fiera”²⁶⁸, “Perro topil”, “Como un hombre murió por un cuerno de toro”. Como es de pensarse la versión del primero de los señalados es una reescritura del trabajo de Pablo González Casanova motivo por el cual no se altera la figura del devorador en la narración sino que simplemente se estandariza la forma de la escritura y de la narración del cuento.

Uno de los pocos textos que recupera la figura del devorador, está contenida en un cuento que recupera Pilar Máynez, sin embargo éste existe de forma muy diferente a lo que

²⁶⁵ Miguel Ángel Rodríguez Palma, *Mitos y cuentos de los chinamperos de Tláhuac*, México, Comisión Nacional para el desarrollo de los pueblos indígenas, 2011, p. 12.

²⁶⁶ *Ibid.*

²⁶⁷ Fabio Morábito, *Cuentos populares mexicanos*, México, UNAM-FCE, 2014, 595pp.

²⁶⁸ *Ibidem* pp. 68-69.

hasta este momento tenemos ya que, como hemos visto, se le dio mayor importancia al recordar los trabajos anteriores en aras de recobrar el valor simbólico que tuvieron los grupos indígenas bajo un discurso nacionalista y no con la intención de comprender su cultura, por el contrario los indígenas han sido tratados como figuras ornamentales que dan cohesión a la tradición mexicana. Prueba de lo anterior es la narración titulada “Sueños y recuerdos de un comunero”²⁶⁹ que en palabras de Máynez es: “[...] un conmovedor cuento que refleja la lacerante realidad de los campesinos que deciden abandonar su pueblo natal para trasladarse a la ciudad en busca de mejores oportunidades”²⁷⁰ aunque tristemente eso pocas veces sucede lo que los migrantes añoran. El autor hace una cruda y desoladora descripción de la ciudad y de los problemas que en ella ahí y del como esta modernidad va acabando con su pueblo y con su propia manera de ver la vida. El texto que recupera Máynez es uno de los pocos que nos hace comprender cómo fue que cambió a lo que llamamos *tecuani*, pero, no por ello debemos de olvidar a otros autores como Librado Silva Galeana, Natalio Hernández, Leonardo Manrique, Francisco Morales Baranda y Marcos Matías a quien se le adjudica el texto susodicho, ya que, como hemos visto hasta ahora no ha habido autores, pero los últimos años sólo se han publicado recuperaciones del folclor recurrimos a estos autores para conocer la forma en la que los grupos indígenas ven ahora la realidad.

Pero revisemos este interesante texto:

Ni ellos [los obreros] ni nosotros [los campesinos] encontramos nuestro lugar. Nos juntan y nos amontonan para hinchar la ciudad, para vivir como hormigas, como lagartijas enloquecidas en medio de los escombros. Mientras la ciudad se sigue hinchando. Hay casas y edificios por todos lados. [...] Las calles de la ciudad van destruyendo cerros, bosques, milpas y cultivos. Con ellas se abren nuevas calzadas de la muerte; se levantan montañas de grasa, donde van y vienen los autobuses, dejando pedazos de llanta... pedazos de vida. El plástico de las llantas deja una peste a muerte, ahora es el aceite quemado el que acaricia a los niños por las mañanas... el aire punza, también agoniza.²⁷¹

Es decir, el devorador que existe en la narración es la modernidad que se ha comido la comunidad indígena, por tal motivo el autor escribe sobre la añoranza de su tierra, de su pueblo natal, ya que, lo que se esperaba de la ciudad no lo era y por eso tienen “El estómago

²⁶⁹ Pilar Máynez, *Breve antología de cuentos indígenas. Aproximación a la narrativa contemporánea*, México, IIH-UNAM, 2004, 75pp.

²⁷⁰ *Ibidem*, p. 1.

²⁷¹ *Ibidem*, pp. 11-12.

y los bolsillos vacíos.”²⁷² Si quieres sobrevivir a este devorador debes de “[...] andar con la cara enojada, mordiendo imponiendo miedo”²⁷³ o dicho de otra manera, los pobladores se han convertido en pequeñas bestias que a la mínima provocación empiezan a atacar al cercano y el indígena que se ha insertado en dicho modo de vida ha tenido que adaptarse a él, mismo estilo que, como vimos en otros cuentos, no obedece a la forma de pensar de la comunidades de indios.

Y es que la modernidad no es el único devorador, lo es también la materialización de esa supuesta modernidad: la ciudad. El autor lo sostiene de la siguiente manera: “La ciudad nos está descuartizando, mis hijos empiezan a ocultar sus nombres, quieren cambiar de apellido, nos niegan, cambian de ropa, piel, pelo... tienen miedo a ser descubiertos. Quieren disfrazarse como los demás. Una noche uno de mis hijos llegó con lentes oscuros, botas de *cowboy*, con chaqueta y chamarra, pantalón y camisa coloreada. Mis hijos también empiezan a agonizar.”²⁷⁴ De tal manera que este ente externo llamado modernidad se ha materializado en la ciudad y que ha devorado no sólo la presencia física de los pueblos, sino que, a la vez, se ha comido a los hijos indígenas convirtiéndolos en pequeñas bestias inmersas en esa forma de ver el mundo, un mundo comido; ya que: “La ciudad nos tiene atrapados en sus garras, quiere chupar nuestra sangre y despedarnos los huesos.”²⁷⁵ Lo peor de todo es que apenas se puede escapar de esa bestia en sueños, y cuando se narra el intento por regresar a la tierra natal, el escenario no es más alentador:

Levanto la vista y veo las montañas frescas y alumbradas con los primeros rayos de sol, en medio, en el fondo de sus entrañas surge burlonamente algo más fuerte y poderoso que los pinos de esas montañas; algo más potente que las fábricas y los coches; algo más todopoderoso que el propio San Martín de Porres o el Teponaxtli. Junto a un jacal de palama, brillante, plateada, triunfante, se asoma orgullosa la primera antena de televisión. Más tarde, veo llegar camiones grandes de PEMEX, ferrocarriles, tractores, coches, llantas y tubos. Sobresaltado volteo la cara y observo que la gran avenida de México-Tenochtitlán, que antes sólo llegaba a Quaunahuac, se extiende ahora hasta llegar al “Desengaño” [nombre del supuesto poblado natal del autor]. El monstruo ha crecido, la gran víbora de la ciudad ya tiene nueva residencia, está estrenando domicilio en nuestra comunidad.²⁷⁶

²⁷² *Ibid.*

²⁷³ *Ibidem*, p. 13.

²⁷⁴ *Ibid.*

²⁷⁵ *Ibid.*

²⁷⁶ *Ibidem*, p. 14.

Al final vemos como tristemente se está perdiendo la guerra contra este devorador. El cambio de la idea del tecuani, es la muestra de la catástrofe de la falta de un proyecto real de convivencia con los pueblos indígenas ha causado que ellos se sientan abandonados y atacados todos los días en su vida y en su cultura, a la par que el sistema los usa como discurso identitario y casi como ornamentos que hacen bellos a los pueblos de México. Lo anterior nos hace repensar qué tanto bien les hemos hechos a los pueblos indígenas de México, lo que al final nos hace cumplir el cometido de este trabajo: construir puentes de comunicación entre el indígena (a través de sus narrativas) con el no-indígena que tiene una necesidad de explicar la existencia no sólo de él sino también del otro.

Conclusiones

En tanto no se llega a la desaparición del grupo como unidad étnica diferenciada, puede afirmarse que subsiste un núcleo de cultura autónoma, con lo que ello implica de organización social, elementos culturales propios e identidad étnica

Guillermo Bonfil Batalla, "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos"

La narración puede cambiar, la plegaria que da sustento valioso a la narración cambia, lo que no se altera es el valor.
Carlo Severi, El sendero y la luz. Una antropología de la memoria

Dos enunciados confrontados que pertenecen a dos sujetos que se desconocen, si apenas lejanamente tratan un mismo tema o idea, establecen inevitablemente relaciones dialógicas entre ellos. Estos enunciados se rozan entre sí en el territorio de un tema o idea común
Mijail M. Bajtin, "El problema del texto en la lingüística, la filología y otras ciencias humanas"

El estudio cultural en México ha ido tomando importancia entre investigadores sociales, sin embargo aún queda mucho por hacer y comprender. El nacionalismo mexicano, por lo menos el gestado en el siglo XIX y a principios del siglo XX sería imposible comprenderlo sin la figura del indio, pero en mayor grado sin la idea de que la aspiración nacional giró en torno de lo que sobre el indio se fue construyendo, más no en el indio en sí mismo. Durante el siglo XX, trabajos como el de Samuel Ramos, Octavio Paz, Roger Bartra o José Manuel Valenzuela Arce, nos hacen reflexionar profundamente sobre la nación que hemos sido y la que anhelamos ser, a la par que abusamos en la historia para constituir el pensamiento de los hombres de cada momento histórico específico, constituyendo así nacionalismos a partir de figuras que se mantienen en la memoria colectiva del mexicano.

En esa dinámica, el indio ha sufrido varias formas de entenderlo, ha pasado de ser la base de la unidad nacional hasta ser un lastre social, se ha buscado incluso su "occidentalización". Existe pues una relación de dominación desde 1521 con la Conquista hasta los planes del México independiente. Esa relación forjada *a priori* ha constituido una constante en el estudio de las culturas mesoamericanas, en eso no hemos roto con la relación de conquistador que se entabló a principios del siglo XVI. En cualquier caso, pensamos es fundamental la creación de estudios que dediquen sus sesudas interpretaciones a los temas de la comprensión del pensamiento indígena no sólo enfocado a los indios que forjaron ciudades antes de 1521 y sobre las relaciones entre los indios y los españoles en los años de

la Colonia, sino también, en tiempos del México decimonónico y en el México del siglo XX. Sólo por esa vía, podremos construir formas de entender al indio en el siglo XXI y, en la medida de lo posible, forjar un nuevo proyecto de nación, uno que sí incluya al indio y que no sólo lo use como parte de la construcción mental del mexicano y lo mexicano. Aún nos queda mucho por hacer y empezar a darnos cuenta de ello es fundamental para el estudio de las culturas indígenas.

Por ello, este trabajo es sólo una propuesta para, en función del interés de los estudiosos e historiadores, construir discusiones sobre cuál ha sido el desarrollo de la cultura en torno a lo indígena y como ésta ha ido estructurando nuestras interpretaciones sobre el indio y su cultura. En toda esta dinámica es donde aparece el cuento indígena que en general, ha sido resultado de las formas de la interpretación indígena hecha por el no indio; esta dinámica no evita que existan pequeños vestigios que podamos rastrear los historiadores para comprender un poco de los indios. Esta comprensión de lo indio se da gracias a la labor de que los indigenistas del siglo XX realizaron, labor muy fructífera, de la que podemos destacar distintos aspectos fundamentales de la vida diaria de indio.

Desde las primeras líneas del presente texto nos planteamos indagar en la forma en la cual podíamos analizar los cuentos nahuas desde la historia. Para tal efecto nos dimos cuenta que lo primero era decir que los cuentos nahuas debían ser analizados tanto como objeto de la historia y como fuente para el estudio histórico. En general, podemos decir que el cuento nahua es el resultado de una serie de interpretaciones sobre lo indio, es un proceso de apropiación indigenista, y por lo tanto, parte del nacionalismo y del proyecto de nación cambiante. De esta manera el cuento nahua es una creación de los recopiladores de narraciones tradicionales que se habían conservado, hasta ese momento, por vía oral principalmente (aunque la afirmación no puede ser tan tajante); mientras que a partir del siglo XVI se empezaron a escribir los mitos indígenas. Así nació uno de nuestros grandes dilemas, ¿el cuento es un mito? Lo que resolvimos se resumen en la idea de que ambos textos son narraciones que implican un aspecto de la cultura, por ello, en términos de forma y estructura no hay diferencias en sí mismas, por el contrario las diferencias se dan sólo en función del investigador y sus intenciones de análisis.

Al ver que el cuento indígena estaba completamente ligado a las relaciones de otredad del indio es que decidimos revisar los aspectos del indigenismo mexicano. Así destacamos que la relación de otredad y de dominación sobre el indio es el aspecto fundamental sobre el que se sostiene tanto el discurso sobre el indio como el uso como parte del proyecto de nación. Notamos la idea del nacionalismo como bandera de la unidad de la naciente nación en el siglo XIX y como parte de las intenciones de consolidar el poder de los campesinos durante el movimiento de 1910; hasta llegar a la idea de un giro en las interpretaciones sobre los indígenas. En esa dinámica propusimos un cambio en las formas del cuento, es decir, una historiografía del cuento nahua en el siglo XX, ésta se encuentra dividida en tres aspectos, uno que busca la conservación fiel, otro de empieza a hacer análisis más complejos y un último que funciona como bandera de resistencia.

Ahora bien, en torno a la idea de comprender de qué cosas nos hablan los cuentos nahuas debemos señalar que las relaciones de cambio y de continuidad, así como la distancia cultural entre el indio y el historiador, son los caminos por los cuales se puede iniciar el estudio de los cuentos (siguiendo así los trabajos de Robert Darnton). Discutimos las posibles interpretaciones que los cuentos al ser fuentes históricas pueden aportar. Vemos pues cómo se presentan voces distintas en un mismo texto, ya que mientras notamos la presencia de elementos no indios, al mismo tiempo podemos destacar aspectos internos al indio. Podemos notar pues, la existencia de rasgos sobre su vida cotidiana, las organizaciones sociales y de poder entre ellos y otros poblados a la par que vemos que los cuentos nahuas reflejan aspectos culturales y de mentalidades como aspiraciones, miedos, deseos y necesidades individuales y de grupos.

Estudiar el cuento nahua como problema histórico representa todo un reto, ya que no sólo constituye crear un modelo de comprensión sino además, replantear ideas sobre la historia y la literatura en general, ya que en el caso de estas narraciones tradicionales, no cuentan con un autor que podamos rastrear, hay que estudiar a la sociedad en su conjunto y no al autor en la sociedad. Además, en el caso de estos cuentos nahuas, es necesario tener en consideración la existencia de la relación entre el indio que platicó el cuento y el recopilador que lo colocó en letras, y al final ambos, plasmaron una parte de su cultura a la vez que se dieron expresiones de esas mismas sociedades y sus relaciones de convivencia. Los cuentos

son las representaciones más finas del pensamiento nahua colectivo en tiempos del México contemporáneo.

Nuestro estudio ha planeado la posibilidad del estudio de cuentos en función de, por un lado ver a los cuentos como un ente histórico que tiene sus características propias, así como dinámicas muy precisas, al igual que hemos visto un cambio en la forma de uso y de entendimiento de los cuentos nahuas. Al mismo tiempo hemos podido revisar la forma en la que los cuentos nahuas pueden ir comprendiendo partes de la cultura indígena, ello a pesar de que los éstos son construcciones hechas por los distintos rostros del indigenismo del siglo XX mexicano. De esta manera hemos podido demostrar que los trabajos culturales que colocan al indio como eje del mismo aún tienen mucho trabajo por hacer y comprender de las formas de la cultura mexicana.

Tenemos aún mucho por entender en estos cuentos indígenas nahuas, así nacen preguntas como: ¿cuántas narraciones siguen vivas en las comunidades indígenas y no hemos logrado localizarlas? A lo cual surgen dudas ¿Serán iguales, habrá alteraciones en la narración y si hay alteraciones a qué se debe? ¿Hasta cuándo esta idea de la resistencia cultural que se ha forjado en las últimas décadas en los cuentos se dará? ¿Cómo se da este proceso con otras etnias, es igual, cambia, por qué? De la misma manera notamos que al tratar de estudiar un aspecto de la cultura usando los datos que nos muestran los cuentos aún nos quedamos muy superficiales invitándonos así, a decir que los cuentos son apenas expresiones de las que hay mucho que intentar comprender.

Aún nos queda mucho por hacer, estudiar a los cuentos es la vía para la construcción de un verdadero proyecto de nación haciendo que dejemos de ver a los indios como otros y mejor verlos como parte de una nación que mucho necesita de un proyecto real. Quedan muchos cuentos por leer y comprender en antologías que no contemplé aquí. Quedan muchos otros cuentos por estudiar en las comunidades indígenas que nunca fueron recuperadas. Queda revisar otras etnias y si lo aquí planteado funciona y si no funciona qué hay que alterar, o bien, quizá sea menester hacer un nuevo modelo. Queda averiguar cómo estudiamos la tradición cuentística de las comunidades de las que no tenemos registros coloniales o escritos. Queda mucho por hacer, pero el primer paso se ha dado, un paso muy importante para cualquier historiador de la cultura. Quedan muchas traducciones por hacer, quizá de esa

manera podamos replantear sobre los aspectos particulares que los cuentos nahuas nos puedan mostrar sobre el indio.

Cierto es que los cuentos nahuas son construcciones sobre lo que se ha creído sobre el indio, estos textos poseen algunas pinceladas de la cultura indígena. Esta situación, evidencia que la cultura indígena ha ido cambiando y que aún no hemos podido comprender los fenómenos anteriores a la Conquista, y por ende las dinámicas de la comunicación con otras formas de cultura. Los aspectos externos en el siglo XVI provocaron serios cambios en las formas en las que indígena, ello no es un punto a discusión, entonces, pues, debemos aún plantearnos la idea de la existencia de la cultura indígena. Los cuentos que hemos estudiado nos han mostrado algunos aspectos de la vida del indio, desde factores sociales y económicos hasta la mentalidad y las creencias ancestrales y del día a día.

De tal manera que nuestro intento por comprender una figura en la cultura indígena como el *tecuaní* (misma que elegí por su evidente referencia en los cuentos nahuas que revisamos y por ser rastreable desde tiempos anteriores a 1521) aunque enriquecedora, fue insuficiente. Ello porque el estudio de un aspecto cultural debe ser lo más completo posible y los cuentos nos dan sólo una cara de este entramado cultural que representa el comer y ser comido entre las culturas indígenas de nuestro país. Lo que sí pudimos resaltar es que los aspectos culturales pueden ser escudriñados a través de las expresiones orales, queda pues el camino para hacer un estudio más amplio con otras fuentes, principalmente para el caso de los momentos mesoamericanos, novohispanos, decimonónicos; ya que, como lo vimos, en el siglo XX podemos usar a los *cuentos indígenas nahuas*.

Como notamos hemos terminado con más dudas que respuestas, y eso es una gran noticia, ya que no sólo así se construye la ciencia y más aún en el caso de la ciencia histórica, ya que nos quedan muchos aspectos por comprender y más cuando se habla de cultura. Queda pues esta propuesta de entender a los cuentos para que sea analizada por gente más preparada y con más habilidades en el desarrollo de la interpretación histórica. Nosotros en estas líneas apenas marcamos algunos aspectos que consideraba esenciales para entender unas narraciones que un día comencé a encontrar y que recuperaban mis años de soñar el estudiar historia.

Bibliografía

Plataformas de Consulta

Real Academia de la lengua Española (RAE) <http://www.rae.es/>

Gran Diccionario Náhuatl (GDN) <http://www.gdn.unam.mx/termino/search>

Bibliografía de cuentos

BARLOW, Robert, “Un cuento sobre el día de muertos”. Disponible en <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn02/017.pdf> del 20 de octubre de 2015.

BEALS, Ralph L., “Problems of the mexican indian folklore” en *Journal of the American Folklore*, University of Illinois Press, vol. 56 núm. 256, enero-marzo 1943, pp. 8-16. Disponible en http://www.jstor.org/stable/535910?seq=2#page_scan_tab_contents del 20 de octubre del 2015.

BOAS, Franz, “Notes on Mexican Folk-Lore”, en *Journal of the American Folklore*, vol. 25, num. 97, University of Illinois Press, julio a septiembre 1912, pp. 204-260. Disponible en <http://www.jstor.org/stable/534821> del 3 de octubre del 2015.

CAMPOS, Julieta, *La herencia obstinada. Análisis de cuentos nahuas*, México, FCE, 1982, 271pp.

CASTELLÓN Huerta, Blas Román, “Mitos cosmogónicos de los nahuas antiguos” en Jesús Monjarás-Ruiz (coord.), *Mitos cosmogónicos del México indígena*, México, INAH, 1987, pp. 125-176.

_____, “Mitos cosmogónicos de los nahuas contemporáneos” en Jesús Monjarás-Ruiz (coord.), *Mitos cosmogónicos del México indígena*, México, INAH, 1987, pp. 177-207.

DAKIN, Karen, “El carbonero. Un cuento náhuatl” en *Estudios de cultura náhuatl*, vol. 10, México, UNAM-IIIH, 1972, pp. 329-336. Recuperado en <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn10/138.pdf> del 10 de Octubre de 2016.

GAMIO, Manuel, (coord.), *La población del Valle de Teotihuacán* (edición facsimilar) Tomo II, México, Instituto Nacional Indigenista, 1979.

GONZÁLEZ Casanova, Pablo, “Cuento en mexicano de Milpa Alta, D.F.” en *Estudios de lingüística y filología nahuas*, (edición y estudio introductorio de Ascensión H. de León-Portilla), México, UNAM, 1977, pp. 185-187.

_____, “Un cuento en mexicano de origen francés” en *Estudios de lingüística y filología nahuas*, (edición y estudio introductorio de Ascensión H. de León-Portilla), México, UNAM, 1977, pp. 189-197.

_____, “Un cuento griego en el folklore azteca” en *Estudios de lingüística y filología nahuas*, (edición y estudio introductorio de Ascensión H. de León-Portilla), México, UNAM, 1977, pp. 199-207.

_____, *Cuentos indígenas*, México, 2da. Edición, UNAM, 1965, 118pp.

HORCASITAS, Fernando y Sarah O. de Ford (recopilación e introducción) *Los cuentos en náhuatl de Doña Luz Jiménez*, México, UNAM, 1979, 172pp.

MÁYNEZ, Pilar, *Breve antología de cuentos indígenas. Aproximación a la narrativa contemporánea*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, 76pp.

MORÁBITO, Fabio, *Cuentos populares mexicanos*, México, UNAM-FCE, 2014, 595pp.

PREUSS, Konrad T., *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*, (edición e introducción de Elsa Ziehm y traducción de Mariana Frenk-Westheim), México, INI, 1982, 621pp.

REYES García, Luis y Dieter Christensen, *El anillo de Tlalocan. Mitos, oraciones, cantos y cuentos de los Nawuas actuales de los Estados de Veracruz y Puebla*, México, CIESAS-FCE, 1990, 133pp.

RODRÍGUEZ Palma, Miguel Ángel, *Mitos y cuentos de los chinamperos de Tláhuac*, México, Comisión Nacional para el desarrollo de los pueblos indígenas, 2011, 131pp.

SCHLOSSER, Lourdes Arizpe, “Un cuento y una canción en náhuatl de la Sierra de Puebla” en *Estudios de cultura náhuatl*, vol. 13, México, UNAM-IIH, 1978, pp. 289-299. Recuperado en <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn13/197.pdf> del 10 de septiembre del 2016.

Bibliografía de fuentes secundarias

AARNE, Antti y StithThompson, *The types of the Folktale. A classification and Bibliography*, Helsinki, 1973, 588pp.

ABOITES, Luis y Engracia Loyo, “La construcción del nuevo estado 1920-1945” en AAVV, *Nueva Historia General de México*, México, El Colegio de México, 2010, pp. 521-569.

AGUIRRE Beltrán, Gonzalo, *El proceso de aculturación*, México, UNAM, 1957. Disponible en <https://es.scribd.com/doc/106945850/Aguirre-Beltran-Gonzalo-1957-El-proceso-de-aculturacion> [5 de junio de 2016].

ALCIDES Reissner, Raúl, *El indio en los diccionarios: exégesis léxica de un estereotipo*, México, INI, 1983, 259pp.

ANAYA Monroy, Fernando, “La antropofagia entre los antiguos mexicanos. Recuperado en <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn06/084.pdf> del 8 de mayo de 2016.

ANDERSON Imbert, Enrique, *Teoría y técnica del cuento*, Barcelona, Ariel, 4ta edición, 2007, 283pp.

ÁVILA Ruíz, Itzel, “El problema del indio. Indigenismo en México, 1934-1940”, México, UNAM-FFyL, Tesina para obtener el grado de licenciatura en historia, 2010, 94pp.

BAJTÍN, Mijail M., *Problemas a la poética de Dostoievski*, (trad. Tatiana Bubnova), México, FCE, 2da. Edición, 2005, 400pp.

_____, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais* (versión de Julio Focat y César Conroy), Madrid, Alianza Editorial, 2002, 430pp.

_____, *Estética de la creación verbal*, (trad. Tatiana Bubnova), México, Siglo XXI editores, 2003, 396pp.

BARTH, Fredrick, *Los grupos étnicos y sus fronteras, la organización social de las diferencias*, México, FCE, 1976, 257pp.

BARTHES, Roland, “Introducción al análisis estructural de los relatos” en AAVV, *Análisis estructural del relato*, México, Ediciones Coyoacán, 1996, pp. 7-38.

BLANCHÉ-BENVENISTE, Claire, *Estudios lingüísticos sobre la relación entre oralidad y escritura*, (Trad. Lía Varela), Barcelona, Gedisa, 1998, 176pp.

BONFIL Batalla, Guillermo, “La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos” en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, México, Universidad de Colima, vol. IV, núm. 12, 1991, pp. 165-204.

_____, “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial” en *Anales de Antropología*, México, UNAM-IIA, vol. 9, 1972, pp. 110-113. Recuperado en http://www.ciesas.edu.mx/publicaciones/clasicos/articulos/bonfil_indio.pdf del 23 de marzo de 2017.

BORTOLUZZI Manfredi y Witold Jacorzynnski (coord.), *El hombre es el fluir de un cuento: antropología de las narrativas*, México, CIESAS, 2010, 200pp.

BOTTA, Sergio, “Mitologías indígenas en la teología indiana: una acercamiento histórico-religioso” en Félix Báez-Jorge y Alessandro Lupo (coord.) *San Juan Diego y la Pachamama. Nuevas vías del catolicismo y de la religiosidad indígena en América Latina*, México, Universita de Roma y el Gobierno del Estado de Veracruz, 2010, pp. 59-96.

BRADING, David, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, Era, 1985, 142pp.

BRAUNSTEIN, Nestor A., *Memoria y espanto. O el recuerdo de la infancia*, México, Siglo XXI, 2008, 269pp.

BRITON, John A, “Moisés Saénz: nacionalista mexicano”. Disponible en http://codex.colmex.mx:8991/exlibris/aleph/a18_1/apache_media/K3LBY4PSRC7EVMALNMPJT BX9G3DA2R.pdf [5 de junio del 2016]

BUBNOVA, Tatiana, “Problemas a la poética de Dostoievsky: ¿Una filosofía de la novela o una novela de la filosofía?” en Mijail M. Bajtin, *Problemas a la poética de Dostoievsky*, (trad. Tatiana Bubnova), México, FCE, 3ra. Edición, 2012, pp. 25-54.

BULNES, Francisco, *El porvenir de las naciones latinoamericanas ante las conquistas recientes de Europa y los Estados Unidos*, México, Imprenta de Mariano Nava, 1899. Recuperado en <https://archive.org/stream/elporvenirdelas00bulngoog#page/n9/mode/2up> del 11 de mayo del 2016.

BURKE, Peter, *¿Qué es la historia cultural?* (trad. Pablo Hermida Lazcano), Madrid, Paidós, 2010, 169pp.

CASAS, Bartolomé de las, *Los indios de México y Nueva España* (Edición prólogo, apéndices y notas de Edmundo O’Gorman y Jorge Alberto Manrique), México, Porrúa, 8va. Edición, 1999, 225pp.

CASO, Alfonso, “Definición del indio y lo indio” en *América indígena*, vol. VIII, núm. 5, 1948. Recuperado en <https://es.scribd.com/document/209164791/Alfonso-Caso-Definicion-del-indio-y-de-lo-indio> del 2 de abril de 2017.

CASTRO Guzmán, Martín, “Política social y pueblos indígenas. Una análisis desde la participación y la organización social” en Germán Vásquez Sandrín y Angélica E. Reyna Bernal (coord.), *Retos, problemáticas y políticas de población indígena en México*, México, UAEH y Miguel Ángel Porrúa, 2011, pp. 129-161.

CLAVIJERO, Francisco Xavier, *Historia Antigua de México* (prólogo de Mariano Cuevas), México, Porrúa, 1991, 623pp.

CLIFFORD, James, “Introducción: los productos puros enloquecen” en *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 2001, pp. 15-37.

COLÓN, Cristóbal, “Carta de relación del cuarto viaje” en Germán Arciniegas (selección, estudio preliminar y notas), *Historiadores de Indias*, México, Editorial Cumbre, 1982, pp. 1-18.

_____, “Carta de Colón a Luis de Santangel” en Ernesto de la Torre Villar (selección, prefacio, notas y tablas cronológicas), *Lecturas históricas mexicanas*, Tomo I, México, UNAM-IIIH, 1998, pp. 132-139.

COMES Peña, Claudia, “La formulación del criollismo en Juan José de Eguipara y Eugen”. Recuperado en http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/7357/1/ALE_13_14.pdf del 1 de mayo del 2016.

CORTÉS, Hernán, *Cartas de Relación* (nota preliminar de Manuel Alcalá), México, Porrúa, 1999, 331pp.

DARNTON, Robert, *La gran matanza de gatos y otros episodios de la historia de la cultura Francesa*, (trad. Carlos Valdés), México, FCE, 2013, 267pp.

DENNY, J. Peter, “El pensamiento racional en la cultura oral y la descontextualización escrita” en David R. Olson y Nancy Torrance (comp.), *Cultura escrita y oralidad* (trad. Gloria Vitale), Barcelona, Gedisa, 1995, pp. 95-126.

DUCROT, Oswald y Tzvetan Todorov, *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1998, 421pp.

ELIADE, Mircea, *Tratado historia de las religiones*, (trad. Tomás Segovia), México, Ediciones Era, 1979, 462pp.

_____, *La búsqueda. Historia y sentido de las religiones*, (Trad. Alfonso Colodrón), Barcelona, Ed. Kairós, 2008, 235pp.

FLEISHER Feldman, Carol, “Metalenguaje oral” en David R. Olson y Nancy Torrance (comp.), *Cultura escrita y oralidad* (trad. Gloria Vitale), Barcelona, Gedisa, 1995, pp. 71-94.

FOLLARI, Roberto, “Revisando el concepto de posmodernidad”, en *Quorum académico*, vol. 3 num. 1, Venezuela, 2006, pp. 37-50. Recuperado en <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3996727> del 14 de mayo del 2014.

FROST, Elsa Cecilia, *Las categorías de la cultura mexicana* (presentación de Mauricio Beuchot), México, FCE, 4 edición, 2009, 326pp.

GAMIO, Manuel, *Antología* (estudio preliminar, selección y notas de Juan Comas) México, UNAM, 1993, 176pp.

GARIBAY K., Ángel María, *Historia de la literatura náhuatl* (prólogo de Miguel León-Portilla), México, Porrúa, 2007, 908pp.

_____, *Llave del náhuatl*, (selección de textos por Ángel Ma. Garibay K.), México, Porrúa, 9na. Edición, 2007, 381pp.

GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas* (trad. Alberto L. Bixio); Barcelona, Gedisa, 2003, 387pp.

GENETTE, Gerard, “Fronteras del relato” en <https://textosontologia.files.wordpress.com/2012/09/fronteras-del-relato.pdf> [19 de agosto del 2016].

GIASSON, Patrice, “El ‘yo’ y los ‘otros’ ¿Comunidad o colectividad?” en *Revista de Estudios Mesoamericanos*, México, UNAM-IIF, vol. 1, enero-junio, 2000, pp. 56-65.

GINZBURG, Carlo, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, (trad. Francisco Martín y Francisco Cuartera), Barcelona, Muchnik Editores, 1999, 256pp.

GIMÉNEZ, Gilberto, *Estudios sobre la cultura y las identidades*, México, CONACULTA, 2007, 522pp.

GONZÁLEZ Casanova, Henrique, “Un cuento de nunca acabar: los cuentistas” en Alfredo Pavón (comp.), *Historia crítica del cuento mexicano del siglo XX*, Tomo I, México, Universidad Veracruzana, 2013, pp. 483-499.

GREIMAS, A. J., “Elementos para una teoría de la interpretación del relato mítico” en AA.VV, *Análisis estructural del relato*, México, Ed Coyoacán, 1996, pp. 39-76.

GRUZINSKI, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español siglo XVI-XVIII*, México, FCE, 1991, 310pp.

GUERRERO, Francisco Javier, “Moisés Saénz, el precursor olvidado”. Disponible en <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/nuant/cont/1/cnt/cnt2.pdf> [5 de junio de 2016].

HERNÁNDEZ, Torres, Víctor Manuel, “Jorge Portilla y la presencia de la fenomenología en el grupo Hiperión” en <http://revistapensamiento.uaemex.mx/article/download/237/232> [7 de junio 2016]

HOBSBAWM, Eric, “Introducción: La invención de la tradición” en Eric Hobsbawm y Terrence Ranger (edit), *La invención de la tradición* (Trad. Omar Rodríguez), Barcelona, Crítica, 1983, pp. 7-21.

JÁUREGUI, Carlos A., *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural, y consumo en América Latina*, Madrid, Latinoamericana, 2008, 724pp.

KATZ, Friedrich, *La servidumbre agraria en México en la época porfiriana* (trad. Antonieta Sánchez), México, Ed. Era, 1998, 115pp.

KITTAY, Jeffrey, “El pensamiento a través de las culturas escritas” en David R. Olson y Nancy Torrance (comp.), *Cultura escrita y oralidad* (trad. Gloria Vitale), Barcelona, Gedisa, 1995, pp. 223-234.

KNIGHT, Alan, “Racismo, revolución e indigenismo. México 1910-1940” en Alan Knight, *Repensar la Revolución Mexicana. Volumen II*, México, El Colegio de México, 2013, pp. 49-109.

KORSBAEK Leif y Miguel Sámano Rentería, “El indigenismo en México, antecedentes y actualidad” en <http://www.uaim.edu.mx/webraximhai/Ej-07articulosPDF/Art%209%20Indigenismo.pdf> del 9 de noviembre del 2015.

KRINCKEBERG, Walter, *Las antiguas culturas mexicanas* (trad. Sita Garst y Jasmín Reuter), México, FCE, 2000, 476pp.

LARTIGUE, Francois y André Quesnet, “Introducción. La población indígena entre los enfoques de la política pública y las categorías antropodérmicas” en Francois Lartigue y André Quesnet (coord.), *Las dinámicas de la población indígena. Cuestiones y debates actuales en México*, México, CIESAS y Miguel Ángel Porrúa, 2003, pp. 11-34.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* (prólogo de Ángel María Garibay K.), México, UNAM-IIIH, 7ma. Edición, 1993, 461pp.

_____, “La historia del Tohuénio. Narración Erótica Náhuatl” en <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn01/008.pdf> Recuperado el 19 de enero de 2017.

LEÓN y Gama, Antonio, *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras*, México, Imprenta de Alejandro Valdés, 1832. Recuperado en <http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080017464/1080017464.PDF> del 5 de mayo del 2017.

LEVI-STRAUSS, Claude, *El pensamiento salvaje* (trad. Francisco González Arámburo), México, FCE, 2014, 413pp.

LOAEZA, Soledad, “Modernización autoritaria a la sombra de la superpotencia, 1944-1968” en AAVV, *Nueva Historia General de México*, México, El Colegio de México, 2010, pp. 570-609.

LOMBARDO Toledano, Vicente, *El problema del indio*, México, SEP, 1973, 207pp.

LÓPEZ Austin, Alfredo, *Los mitos del Tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, UNAM-IIA, 4ta edición, 2003, 514pp.

_____, “La interdisciplina en el estudio del mito” en Mario Humberto Ruz y Julieta Aréchiga V. (edit), *Antropología e interdisciplina. Homenaje a Pedro Carrasco*, México, Sociedad Mexicana de Antropología y el Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1995, p. 395.

_____, “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana” en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coord.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, 2001, FCE y CONACULTA, pp. 47-65.

_____, “Cuando Cristo andaba de milagros: la innovación del mito colonial” en Xavier Noguez y Alfredo López Austin, *De hombres y dioses*, México, El colegio mexiquense, 2da. Edición, 2013, pp. 207-219.

LUGO Silva, Francisco y Roberto Martínez González, “Juan Oso y la paradoja del sincretismo en Mesoamérica” en file:///C:/Users/Coord_CP/Downloads/9973-30800-1-PB.pdf Recuperado el 18 de enero de 2017.

LUTZ, Bruno, “Escribir la antropología: del texto al contexto” en Revista Mad, Santiago de Chile, no. 19 septiembre, 2008, pp. 1-16. Disponible en <http://www.revistamad.uchile.cl/index.php/RMAD/article/view/13884> del 20 de marzo del 2016.

MARTÍNEZ, José Luis, *Literatura mexicana siglo XX*, México, Antigua librería Robredo, 1949, 360pp.

MENDOZA, Vicente T., “Cincuenta años de investigaciones folclóricas en México” en AAVV, *Aportaciones a la investigación folclórica de México*, México, Imprenta Universitaria, 1953, pp. 81-111.

MOLINA Enríquez, Andrés, *Los grandes problemas nacionales*. Recuperado en <http://memoriapoliticademexico.org/Textos/5RepDictadura/IM/Molina-LGPN.pdf> del 11 de mayo del 2016.

MOLINA, fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana/mexicana y mexicana/castellana*, (Estudio introductorio de Miguel León-Portilla), México, 6ta. Edición, versión facsimilar, Porrúa, 2013.

MONTEMAYOR, Carlos, (coord.) *Situación actual y perspectivas de la literatura en lenguas indígenas*, México, CONACULTA, 1993, 196pp.
_____, *La voz profunda. Antología de la literatura mexicana contemporánea en lenguas indígenas*, México, Planeta, 2004, 405pp.

MORENO de los Arcos, Roberto, “Los cinco soles cosmogónicos” en *Estudios de cultura náhuatl*, México, UNAM-IIH, vol. 7, 1967, pp. 185-210.

MUÑOZ, Mario, “Aportes del cuento mexicano del siglo XX” en Alfredo Pavón (comp.), *Historia crítica del cuento mexicano del siglo XX*, Tomo I, México, Universidad Veracruzana, 2013, pp. 501-531.

NAVARRETE, Federico, *Las relaciones interétnicas en México*, México, UNAM, 2004, 130pp.
_____, “Las fuentes indígenas más allá de la dicotomía entre historia y mito” en *Estudios de cultura náhuatl*, vol. 30, México, UNAM-IIH, 1999, pp. 231-256.
_____, “¿Dónde queda el pasado? Reflexiones sobre los cronotopos históricos” en Virginia Guedea (coord.), *El historiador frente a la historia: el tiempo en Mesoamérica*, México, UNAM-IIH, 2004, pp. 29-52.

O’GORMAN, Edmundo, *México el trauma de su historia. Ducit amor patrie*, México, CONACULTA, 2002, 111pp.
_____, *La invención de América*, México, FCE, 3ra edición, 2004, 193pp.

OLIVIER, Guilhem, “Tlantepuzilama: las peligrosas andanzas de una deidad con dientes de cobre en Mesoamérica” en *Estudios de cultura náhuatl*, México, IIH-UNAM, 2005, pp. 245-271.

PAPPE, Silvia “El concepto de principios dominantes en la historiografía crítica” en Gustavo Leyva (coord.), *Política, identidad y narración*, México, UAM-I y Miguel Ángel Porrúa, 2003, pp. 503-516.

PINON, Roger, *El cuento folclórico: como tema de estudio*, Buenos Aires, Universitaria, 1965, 80pp.

PEÑA Martínez, Francisco de la, “El laberinto de la identidad: el fenómeno de la mexicanidad como una expresión del neo-indianismo contemporáneo” en en Félix Báez-Jorge y Alessandro Lupo

(coord.) *San Juan Diego y la Pachamama. Nuevas vías del catolicismo y de la religiosidad indígena en América Latina*, México, Universita de Roma y el Gobierno del Estado de Veracruz, 2010, pp. 523-554.

PÉREZ Montfort, Ricardo, “Un nacionalismo sin nación aparente (La fabricación de lo ‘típico’ mexicano 1920-1950) en *Política y cultura*, México, UAM-X, Núm. 12, 1999, pp. 177-193. Disponible en <http://www.redalyc.org/pdf/267/26701210.pdf> del 9 de diciembre del 2015.

PÉREZ Ruíz, Maya Lorena, “El estudio de las relaciones interétnicas en la antropología mexicana” en José Manuel Valenzuela Arce, (coord.), *Los estudios culturales en México*, México, CONACULTA-FCE, 2013, pp. 116-207.

PIMENTEL, Francisco, *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios para remediarla*, México, Imprenta de Andrade Escalante, 1864. Recuperado en <https://archive.org/stream/memoriasobrelas00pimegoog#page/n204/mode/2up> del 9 de mayo del 2016.

PIÑA-ROSALES, Gerardo, “El cuento. Anatomía de un género literario” en http://www.asale.org/sites/default/files/Discurso_El_CUENTO_ANATOMIA_DE_UN_GENERO_LITERARIO.pdf del 15 de octubre del 2015.

POZAS, Ricardo e Isabel H. de Pozas, *Los indios en las clases sociales de México*, México, Siglo XXI, 10ma. edición, 1980, 178pp.

PROPP, Vladimir, *Morfología del cuento*, México, Colofón, 1985, 168pp.
_____, *Las raíces históricas del cuento*, Madrid, Editorial Fundamentos, 5ta edición, 1987, 257pp.

PURY-TOUMI, Sybille de, *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y la cultura de los nahuas (sierra norte de Puebla)*, (trad. Ángela Ochoa), México, CEMCA-CONACULTA, 1997, 219pp.

RALL, Dietrich, “la teoría de la recepción: el problema de la subjetividad” en Dietrich Rall y Marlene Rall, *Paralelas. Estudios literarios e interculturales* (edición e introducción de Alberto Vital), México, UNAM-IIF, 1999, pp. 45-64.

RAMOS, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Ediciones Austral, 3ra. Edición, 2001, 147pp.

REINA, Leticia, *Indio, campesino y nación en el siglo XX mexicano*, México, Siglo XXI, 2011, 167pp.

ROBICHAUX, David, “Desreificando al indígena en México; hacia una definición sociodemográfica” en Germán Vásquez Sandrín y Angélica E. Reyna Bernal (coord.), *Retos, problemáticas y políticas de la población indígena en México*, México, UAEH y Miguel Ángel Porrúa, 2011, pp. 11-32.

SAHAGÚN, Fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España* (edición, numeración anotaciones y apéndice por Ángel Má. Garibay K.), México, Porrúa, 2006, 1093pp.

SÁNCHEZ, Consuelo, *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*, México, Siglo XXI editores, 1999, 247pp.

SALDÍVAR Tanaka, Emiko, *Prácticas cotidianas del estado: una etnografía del indigenismo*, México, Universidad Iberoamericana y Plaza y Valdés editores, 2008, 200pp.

SARIEGO Rodríguez, Juan Luis, “Políticas indigenistas y criterios de identificación de la población indígena en México” en Francois Lartigue y André Quesnet (coord.), *Las dinámicas de la población indígena. Cuestiones y debates actuales en México*, México, CIESAS y Miguel Ángel Porrúa, 2003, pp. 71-83.

SPECKMAN Guerra, Eliza, “El porfiriato” en Torres Rodríguez, Alberto Torres Rodríguez, *Nueva historia mínima de México ilustrada*, México, El Colegio de México y la Secretaría de Educación del Gobierno del Distrito Federal, 2008, pp. 337-391.

SERNA, Justo, y Anacleto Pons, *La historia cultural. Autores, obras, lugares*, Madrid, Ediciones Akal, 2da edición, 2013, 252pp.

SIGÜENZA y Góngora, Carlos de, *Obras históricas* (prólogo de José Rojas Garcidueñas), México, Porrúa, 2002, 361pp.

SEVERI, Carlo, *El sendero y la voz. Una antropología de la memoria* (trad. Yolanda Daffunchio), Buenos Aires, Ed. EB, 2010, 367pp.

SULLIVAN, Thelma D., *Compendio de la gramática náhuatl* (prefacio de Miguel León-Portilla), México, UNAM-IIH, 1998, 382pp.

TRUJILLO-GONZÁLEZ, Verónica C., “Una aportación al tratamiento de los elementos culturales: el signo lingüístico cultural” Recuperado en <https://cedille.webs.ull.es/8/18trujillo.pdf> del 30 de noviembre de 2016.

VALENZUELA Arce, José Manuel, *Impecable y diamantina. P.S. Democracia adulterada y proyecto nacional*, Tijuana BC, El colegio de la Frontera Norte, 2da. Edición, 2009, 287pp.

VÁSQUEZ, Josefina Zoraida, “De la independencia a la consolidación republicana” en Alberto Torres Rodríguez, *Nueva historia mínima de México ilustrada*, México, El Colegio de México y la Secretaría de Educación del Gobierno del Distrito Federal, 2008, pp. 245-335.

VÁSQUEZ Sandrín, Germán, “Cambios sociodemográficos recientes de la población indígena en México, Logros y desafíos de la política de población” en Germán Vásquez Sandrín y Angélica E. Reyna Bernal (coord.), *Retos, problemáticas y políticas de población indígena en México*, México, UAEH y Miguel Ángel Porrúa, 2011, pp. 129-161.

VILLORO, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México., FCE, 2014, 269pp.

WARMAN, Arturo et al, *De eso que llaman antropología mexicana*, disponible en <https://es.scribd.com/doc/236775586/De-Eso-Que-Llaman-Antropologia-Mexicana-1970> del 10 de diciembre del 2015.

WEINRICH, Harald, “Para una historia literaria del lector” en Dietrich Rall (comp.) *Busca del texto. Teoría de la recepción literaria*, (trad. Sandra Franco) México, UNAM, 1987, pp. 199-210.

ZARATE, Manuel F., *Breviario de Folklore*, Panamá, Departamento de Bellas Artes y publicaciones del Ministerio de Educación, 1958, 130pp.